MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

II



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

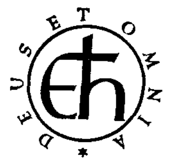
Volumen 77

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

Publicado bajo la dirección de

HUBERT JEDIN

II



BARCELONA

EDITORIAL HERDER

1980

HUBERT JEDIN

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO SEGUNDO

LA IGLESIA IMPERIAL DESPUÉS DE CONSTANTINO HASTA FINES DEL SIGLO VII

Por

KARL BAUS - HANS-GEORG BECK - EUGEN EWIG
HERMANN JOSEF VOGT

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1980

Versión castellana de ALEJANDRO LATOR ROS, de la obra publicada bajo la dirección de
HUBERT JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, tomos II₁ y II₂
Por KARL BAUS, HANS-GEORG BECK, EUGEN EWIG y HERNAMN JOSEF VOGT,
Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1973 y 1975

ISBN 84-254-1097-5 Rústica
ISBN 84-254-1098-3 Tela

 DEPÓSITO LEGAL: B. 31.375-1979 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

PARTE SEGUNDA: LA PRIMITIVA IGLESIA BIZANTINA

Parte tercera: LA IGLESIA LATINA EN LA TRANSICIÓN A LA ALTA EDAD MEDIA

ÍNDICE DE SIGLAS

Las siglas del volumen I, p. 9-19 y p. 104-106 no se repiten aquí.

AHC = «Annuarium historiae conciliorum», Amsterdam 1969ss.
AHP = «Archivum historiae Pontificiae», Roma 1969ss.
AHVNrh = «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln», Colonia 1855ss.
AkathKR = «Archiv für katholisches Kirchenrecht», Maguncia 1857ss.
ALTANER-STUIBER = B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, Friburgo ^{7}1966.
AM = *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, Stuttgart 1876ss.
AMrhKG = «Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte», Espira 1949ss.
ASRomana = «Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria», Roma 1878-1934 (desde 1935: ADRomana).
AUF = «Archiv für Urkundenforschung», Berlín 1908ss.
BALAC = «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes», París 1911ss.
BECH = «Bibliothèque de l'École des Chartes», París 1839ss.
BiblAug = «Bibliothèque Augustinienne», París 1949ss.
BNJ = «Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher», Atenas-Berlín 1920ss.
BRAH = «Boletín de la Real Academia de la Historia», Madrid.
BullInstrFrArchOr = «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», París 1901ss.
ByZ = «Byzantinische Zeitschrift», Leipzig-Munich 1892ss.
CahArch = «Cahiers archéologiques», París 1950ss.
CD = «La Ciudad de Dios», El Escorial 1872ss.
COD = *Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed.* Centro di documentazione di Bologna, Basilea - Barcelona - Friburgo - Roma - Viena 1962.
Cod. Just. = *Codex Justinianus,* rec. P. KRUEGER, Berlín 1906.
Cod. Theod. = *Codex Theodosianus,* pub. por TH. MOMMSEN - P. MEYER, Berlín 1905.

Coll. Avell. = *Epistolae imperatorum pontificum aliorum*, pub. por O. GUENTHER, CSEL 35, Viena 1895-98.
Coll Cist = «Collectanea Cisterciensia», Forges (Bélgica).
CollMechl = «Collectanea Mechliniensia», Malinas 1923ss.
Corsi di Ravena = *Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravena 1954ss.
CRAIBL = «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», París 1857ss.
CRAIC = «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», París 1857ss.
DR = «Downside Review», abadía de Downside, Bath (Inglaterra).
DZ = H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma-Nueva York [36]1976). Con el signo † nos referimos a la edición castellana *(El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963).
DSp = «Dictionnaire de Spriritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire», publicado bajo la dirección de M. Viller, París 1932ss.
DThC = *Dictionnaire de théologie catholique*, dir. por A. VACANT y E. MANGENOT, cont. por E. AMANN, París 1930ss.
EvTh = «Evangelische Theologie», Munich 1956ss.
FStud = «Franziskanische Studien», Werl 1914ss.
GGA = «Göttinger Gelehrte Anzeigen», Berlín 1738ss.
HS = «Hispania Sacra», Madrid 1948ss.
IP = P. F. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum*, Italia Pontificia, I-VIII Berlín 1906-35.
IRM = «International Review of Mission», Londres 1911ss.
JR = «The Journal of Religion», Chicago 1921ss.
JRS = «The Journal of Roman Studies», Londres 1919ss.
LP = *Liber Pontificalis*, pub. por L. DUCHESNE - C. VOGEL, 3 vols., París [3]1955-57.
MA = «Le Moyen-âge. Revue d'historie et de philologie», París 1888ss.
MCom = «Miscellanea Comillensis», Comillas 1943ss.
MG = «Monumenta Germaniae Historica» (500 a.C.-1500); *Indices* por O. HOLDER - EGGER y K. ZEUMER, Hannover-Berlín 1826ss.
Abteilungen: MGCap = *Capitularia;* MGEp = *Epistolae;* MGLL = *Leges;* MGSS rer. Lang. = *Scriptores rerum Langobardicarum;* MGSS rer. Mer. = *Scriptores rerum Merovingicarum.*
MIÖG = «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung» (Innsbruck) Graz-Colonia 1880ss.
MiscHistEccl = «Miscellanea historiae ecclesiasticae», Lovaina 1970ss.
MRW = «Missionswissenschaft und Religionswissensnschaft», Münster 1938-41; 1947-49.
NThT = «Nederlands Theologisch Tijdschrift», La Haya 1945ss.
NZM = «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», Schöneck, Suiza 1944ss.
ÖAKR = «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht», Viena 1949ss.

PEFQSt = «Palestine Exploration Fund Quarterly Statements», Londres 1868ss.
PJ = «Palästina-Jahrbuch», Berlín 1905ss.
PTS = «Patristische Texte und Studien», Berlín 1964ss.
RBK = *Reallexikon der byzantinischen Kunst*, pub. por K. WESSEL, Stuttgart 1963ss.
RDC = «Revue du droit canonique», Estrasburgo 1950ss.
RechAug = «Recherches Augustiniennes», París 1958ss.
RHistSudEur = «Revue d'histoire du Sudest-Européen», Bucarest 1913ss.
RHSp = «Revue d'Histoire de la Spiritualité», París 1972ss (continuación de RAM, que mantiene la numeración de tomo y año).
RhVjBl = «Rheinische Vierteljahrblätter», Bonn 1931ss.
RMA = «Revue du Moyen-Age latin», Estrasburgo 1945ss.
RMab = «Revue Mabillon», Ligugé 1921ss.
RömHM = «Römische Historische Mitteilungen», Graz-Colonia 1858ss.
RPh = «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», París 1926ss.
RQH = «Revue des questions historiques», París 1866ss.
RSDI = «Rivista di storia del diritto italiano», Milán 1927ss.
RThom = «Revue Thomiste», París 1893ss.
SChr = «Sources Chrétiennes», París 1940ss.
SM = «Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden», Munich 1880ss, nueva serie 1911ss.
SMSR = «Studi e materiali di storia delle religioni», Roma 1929ss.
SSL = «Spicilegium sacrum Lovaniense», Lovaina 1922ss (hasta 28 tomos).
Stpatr = *Studia patristica. Papers presented to the (First...) International Conference on Patristic Studies held at Christ Church Oxford*, Berlín, TU, 1957ss.
StChH = «Studies in Church History», Cambridge 1964ss.
StudMon = «Studia Monastica», Montserrat 1959ss.
ThPh = «Theologie und Philosophie», Friburgo 1966ss (continuación de «Scholastik»).
ThStK = «Theologische Studien und Kritiken», Gotha 1828ss.
Tpatrlit = «Textus patristici et liturgici», Ratisbona 1964ss.
TQ = «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss; Suttgart 1946ss.
VetChrist = «Vetera Christianorum», Bari 1964ss.
WSt = «Wiener Studien, Zeitschrift für klassische Philologie», Viena.
ZBLG = «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», Munich 1928ss.
ZdAdL = «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur», Wiesbaden 1869ss.
ZGObrh = «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», Karlsruhe 1851ss.
ZS = «Zeitschrift für Semitistik», Leipzig 1922ss.
ZSKA = ZSavRGkan.
ZWTh = «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» (Jena, Halle, Leipzig), Frankfurt del Meno 1858-1913.

PRÓLOGO

El trabajo de preparación de este tomo, iniciado ya en el verano de 1963, se vio dos veces interrumpido durante largo tiempo a causa de dos graves enfermedades del autor. El consiguiente debilitamiento de su salud impuso luego pausas cada vez más largas. La ejecución del trabajo se retrasó también por la circunstancia *de que la obra, concebida en un principio en forma de mero manual*, se fue transformando poco a poco en exposición documentada a base de las fuentes. Permítasenos señalar dos temas del volumen, a los que se ha dedicado un espacio relativamente mayor. La actividad misional de la Iglesia, que hasta ahora no se había tratado en los manuales, o sólo se había hecho de forma insuficiente, exigía perentoriamente que los hechos particulares fuesen recogidos y ordenados mediante el frecuente recurso a los resultados alcanzados por la investigación arqueológica, a fin de lograr una caracterización y valoración, por lo menos a manera de esbozo, de la labor misionera de la Iglesia del imperio. Los dos capítulos relativos al desarrollo del monacato antiguo debían examinar y elaborar los resultados del intenso trabajo de investigación de los últimos cincuenta años acerca de este fenómeno de la antigua Iglesia, tan importante en la historia y tan preñado de consecuencias. Una reducción considerable de los capítulos ya acabados habría significado renunciar a la abundante documentación a base de fuentes utilizadas por primera vez, y a una serie de referencias bibliográficas laboriosamente recogidas. Como ya ha ocurrido con el primer tomo, no faltarán quienes también en este segundo juzguen insuficiente la selección que se ha hecho de las indicaciones bibliográficas. El autor

ha decidido prescindir de aproximadamente una tercera parte de la literatura secundaria recopilada, y en casos de duda ha optado por indicar las monografías y artículos que, aparte de su contenido material, ofrecen una bibliografía especialmente completa sobre el tema.

Nadie conoce mejor que el autor los límites y los puntos débiles de un manual. Éstos se deben en parte a lagunas objetivas en el estado de la investigación, en cuanto que determinadas cuestiones no han sido tratadas todavía en absoluto o sólo lo han sido insuficientemente. Existen además dificultades de interpretación de las fuentes en algunas cuestiones particulares, en las cuales no se ha podido alcanzar todavía un punto de vista unitario dentro de la investigación. En el marco de un manual sólo cabe hacer breves referencias a tales lagunas o al estado de las cuestiones controvertidas. Finalmente, un manual debe hacer también una selección entre los temas que se le presentan; selección que, si bien no quiere pasar por alto ninguna cuestión de importancia, depende sin embargo en cierta medida del enfoque y valoración de los hechos propia del autor y, por consiguiente, subjetiva. Por esta razón, junto con la satisfacción por haber llevado a término su trabajo, el autor siente de él lo que san Agustín sentía de su predicación: *mihi prope semper sermo meus displicet (De catech. rud.* 2, 2).

El autor se siente profundamente obligado a la editorial por sus atenciones, y sobre todo a su buen amigo Hubert Jedin por haberle animado constantemente y con la mayor comprensión a llevar adelante su trabajo. Merece una especial mención de gratitud su discípulo doctor Reinhard Hübner, profesor auxiliar en la universidad de Bonn, por su incesante aportación de fotocopias de artículos de revistas poco al alcance de la mano. El índice de materias se debe a la solicitud del doctor J. Martin *, encargado de curso de la universidad de Constanza.

Debo dar también las gracias a mis colegas en el tomo II de este manual, los profesores Hans-Georg Beck y Eugen Ewig, que por consideración hacia mí han tenido que aguardar la publicación de sus trabajos terminados ya hace bastante tiempo.

* Su adaptación al castellano es obra de J. Soler García, catedrático de instituto.

El hecho de que, al fin, pueda publicarse este segundo tomo, colmando así la última laguna que quedaba de la obra, se ha debido principalmente a mi discípulo, el profesor Hermann Josef Vogt (Tubinga), que se prestó a dejar pendientes algunos trabajos propios, a fin de poder escribir los cuatro capítulos que restaban de la obra, logrando dominar con rapidez y seguridad las respectivas fuentes y bibliografía.

No en último término doy gracias por su paciencia a los suscriptores de esa obra.

KARL BAUS

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

La bibliografía del vol. I, p. 92-104 se presupone también en este volumen, donde citamos únicamente, para las épocas correspondientes, las fuentes no mencionadas allí, las nuevas publicaciones y las nuevas ediciones. Véase, complementariamente, pp. 573-75 y 699-703 del presente tomo.

I. FUENTES

El *Supplementum*, pub. por A. HAMMAN, a los vols. 1-96 de la *Patrología Latina* de J.P. MIGNE existe en una edición de 4 vols. (= PLSuppl); siguen todavía un fascículo de *Addenda* y los índices generales.

Para el *Corpus Christianorum* (CChr) ha aparecido J.-M. CLÉMENT, *Initia Patrum latinorum*, Turnhout 1971.

Las *Fuentes patrísticas* se hallan publicadas en las nuevas series: *Patristische Texte und Studien* (= PTS), pub. por K. ALAND y W. SCHNEEMELCHER, Berlín 1964ss.

Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte (TKThG), pub. por G. RUHBACH y otros, Gütersloh 1966ss.

Traditio Christiana (TradChr), *Texte und Kommentare zur patristischen Theologie,* pub, por A. BENOÎT y otros, Zurich 1969ss.

Ediciones de textos litúrgicos

P.E BRIGTHMAN - C.E. HAMMOND, *Liturgies Eastern and Western,* I: *Eastern Liturgies,* Oxford ²1965.

Textus patristici et liturgici (Tpatrlit), ed. Institutum Liturgicum Ratisbonense, Ratisbona 1964ss.

KL. GAMBER, *Codices liturgici antiquiores,* Friburgo, Suiza ²1968.

Cánones conciliares

P.P. JOANNOU, *Les canons des conciles oecuméniques; Les canons des synodes particuliers,* en *Pubbl. della Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti,* fasc. IX: *Discipline générale antique* (IIᵉ-IXᵉ siècles), t. 1, Grottaferrata 1962.

id., *Les canons des Pères grecs,* ibid., t. 2 con índice analítico, ibid., 1963-64.

J. VIVES - T.M. MARTÍNEZ - G.M. DÍEZ, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos,* Barcelona-Madrid 1963.

Concilia Galliae A.314 - A.506, pub. por C. MUNIER, en CChr 148, Turnhout 1963.

Inscripciones antiguas cristianas

Die Inscriptiones christianae urbis Romae, nova series de A. SILVAGNI, han sido mejoradas por A. FERRUA en los vols. IV y V, Ciudad del Vaticano 1964-71. Colección de las inscripciones de los museos vaticanos pub. por H. ZILIACUS, *Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani,* 2 vols., Helsinki 1963.

E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres,* en 2.ª ed. de J. MOREAU; cf. al respecto vol. IV: *Supplementum,* pub. por J. MOREAU - H.I. MARROU, Berlín-Zurich 1967.

J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda,* Barcelona ²1969.

W. BOPPERT, *Die frühchristlichen Inschriften des Mittelrheingebietes,* Maguncia 1971. Cf. sobre ello E. MEYER, *Einführung in die lateinische Epigraphik,* Darmstadt 1973, bibliog.

A las *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* han de añadirse los vols. V, VI y VII (hasta 1970).

A.C. BANDY, *The Greek Inscriptions of Crete,* Atenas 1970.

Numismática

K. CHRIST, *Antike Numismatik. Einführung und Bibliographie,* Darmstadt 1967.

H. MATTINGLY-E.A. SYDENHAM, *The Roman Imperial Coinage,* vol. VI: *From Diocletian to Maximianus (294-313),* por C.H. SUTHERLAND; vol. VII: *Constantine and Licinius (313-337),* por P.M. BRUUN, Londres 1966-67.

Colecciones de leyes civiles

Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges et novellae ad Theodosianum pertinentes, rec. TH. MOMMSEN - R.P.M. MEYER, 2 vols., Berlín ²1954.

Corpus iuris civilis, rec. P. KRUEGER - TH. MOMMSEN - R. SCHOELL-G. KROLL.
I: *Institutiones et Digesta,* Berlín ¹⁶1959.
II: *Codex Justinianus,* ibid. ¹²1959.
III: *Novellae,* ibid. ⁷1959.

C. PHARR, *The Theodosian Code. A. Translation with Commentary, Glossary and Bibliography,* Princeton 1952.

P.R. COLEMAN - NORTON, *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535,* 3 vols., Londres 1966.

II. EXPOSICIONES

1. *Historia general de la Iglesia*

L.J. ROGIER - R. AUBERT - M.D. KNOWLES, *Geschichte der Kirche,* I: *Von der Gründung der Kirche bis zur Gregor d. Grossen,* por J. DANIÉLOU y H.-I. MARROU, Einsiedeln 1963; tr. cast. *Nueva Historia de la Iglesia,* tomo I, Cristiandad, Madrid 1964.

B. LLORCA, *Historia de la Iglesia católica,* I: *Edad antigua,* Madrid ⁴1964.

K.D. SCHMIDT - E. WOLF, *Die Kirche in ihrer Geschichte,* C 1: R. LORENZ, *Das vierte bis sechste Jahrhundert* (Westen), Gotinga 1970.

R. KOTTJE - B. MOELLER, *Ökumenische Kirchengeschichte,* I: *Alte Kirche und Ostkirche,* Munich 1970.

C. ANDRESEN, *Die Kirche der alten Christenheit,* Stuttgart 1971.

2. *Historia de la Iglesia de los diversos países*

CHR. PAPADOPOULOS, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Jerusalén 1910.

id., Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Alejandría 1935.

id., Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Alejandría 1951.

G.I. KONIDARIS, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ἑλλάδος, Atenas 1954.

R. DEVREESSE, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe,* París 1945.

E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* I², II², III, París 1964-66.

E. DE MOREAU, *Histoire de l'église en Belgique* I, Bruselas ²1945.

Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España* I, Madrid 1929.

Q. ALDEA VAQUERO y otros, *Diccionario de historia eclesiástica de España,* Madrid 1972ss.

I.H. DEANESLEY, *The Pre-Conquest Church in England,* Londres 1953.

M.W. BARLEY - R.P.C. HANSON (dirs.), *Christianity in Britain,* Lester UP 1968.

L. GOUGAUD, *Christianity in Celtic Lands,* Londres 1932.

A.R. MACEWEN, *History of the Church in Scotland* I, Londres 1913.

H.M. CHADWICK, *Early Scotland,* Cambridge 1949.

W. DELIUS, *Geschichte der irischen Kirche,* Munich-Basilea 1954.

P.J. CORISH (dir.), *A History of Irish Catholicism* I, Dublín 1967ss.

E. TOMEK, *Kirchengeschichte Österreichs* I, Innsbruck-Viena 1935.

J. WODKA, *Kirchengeschichte Österreichs,* Viena 1959.

TH. SCHWEGLER, *Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz,* Stans ²1943.

R. PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz* I, Zurich 1964.

B. BAUERREISS, *Kirchengeschichte Bayerns* I, St. Ottilien ²1958.

3. *Historia de la literatura cristiana antigua*

B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie,* Friburgo ⁷1966; tr. cast. Espasa-Calpe, Madrid 1973.

P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* IV-VII, París 1912-1923 y reimpr.

P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore,* París ²1948.

A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jh.,* Munich 1949.

N.K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul,* Londres 1955.

I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca,* Roma ²1965.

4. *Historia de los dogmas*

R.P.C. HANSON, *Tradition in the Early Church,* Londres 1962.

B. LOSHE, *Epochen der Dogmengeschichte,* Stuttgart 1963.

A. DEMPF, *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur,* Stuttgart 1964.

J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines,* Londres ³1965.

A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I: *Die Zeit der alten Kirche,* Gütersloh 1965.

A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition,* Londres 1965.

M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident 335-430,* París 1967.

K.F. MORRISON, *Tradition and Authority in the Western Church 300-1140,* Princeton 1969.

H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers* I, Cambridge, Mass. ³1970.

E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et «La Foi» de Nicée,* París 1972.

5. *Historia de los concilios*

Le Concile et les Conciles, París 1960, trad. alem., Stuttgart 1962; trad. cast.: *El Concilio y los concilios,* Estela, Barcelona 1966.

A. GRILLMEIER - H. BACHT (dirs.), *Das Konzil von Chalkedon,* Wurzburgo ²1962.

G. DUMEIGE - H. BACHT, *Geschichte der ökumenischen Konzilien,* I: I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel,* Maguncia 1964; II: P.TH. CAMELOT, *Ephesus und Chalkedon,* Maguncia 1963, trad. cast.: *Historia de los concilios ecuménicos,* I-II, Eset, Vitoria 1968-1971.

A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol,* Gotinga 1965.

6. *Historia de la liturgia*

J.A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa,* BAC, Madrid ⁴1965.

A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona ²1967; trad. alem. de M. Prager, 2 vols., Friburgo 1963-65.

M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica,* I-IV, Milán ³1964-69; trad. cast.: *Historia de la liturgia,* 2 vols., BAC, Madrid.

H.A. SCHMIDT, *Introductio in liturgiam occidentalem,* Roma ²1965.

Th. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte,* Bonn 1965.

J.A. JUNGMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit,* Friburgo, Suiza 1967.

E. CATTANEO, *Introduzione alla storia liturgica occidentale,* Roma ²1969.

W. NAGEL, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes,* Berlín ²1970.
J. DANIÉLOU, *La catéchèse aux premiers siècles,* París 1968.
J.B. SCHNYDER, *Geschichte der katholischen Predigt,* Friburgo 1969.
W. SCHÜTZ, *Geschichte der christlichen Predigt,* Berlín 1972.

7. *Historia de la piedad*

H. DELEHAYE, *Sanctus,* Bruselas 1927.
id., *Les origines du culte des martyrs,* Bruselas ²1933.
A. GRABAR, *Martyrium,* 3 vols., París 1946.
B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa,* Münster 1950.
R. AIGRAIN, *L'hagiographie,* París 1953.
H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques,* Bruselas ⁴1954.
TH. KLAUSER, *Christlicher Martyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung,* Colonia 1960.
J.A. JUNGMANN, *Christliches Beten im Wandel und Bestand,* Munich 1969.
A. HAMMAN, *La oración,* Herder, Barcelona 1967.

8. *Monacato*

K. HEUSSI, *Ursprung des christlichen Mönchtums,* Tubinga 1936.
G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino,* Roma 1961.
Théologie de la vie monastique. Études sur la doctrine patristique, París 1961.
Los monjes y los estudios, Poblet (Tarragona) 1963.
S. FRANK, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ, Münster 1964.
U. RANKE-HEINEMANN, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen,* Essen 1964.
B. LOHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche,* Münster 1969.
ST. SCHIEWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum* I-III, Viena 1904-38. *Il monachesimo orientale,* Roma 1958.
D.J. CHITTY, *The Desert a City,* Londres 1965.
W. SCHATZ, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums,* tesis, Friburgo 1957.
O. CHADWICK, *Western Ascetism,* Londres 1958.
J. DÉCARREAUX, *Die Mönche und die abendländische Zivilisation,* Wiesbaden 1965.

9. *Historia del derecho y las constituciones*

J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'église au IVᵉ et Vᵉ siècles,* París 1957.
P. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte,* I: *Die katholische Kirche,* Weimar ⁴1964.
W.M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts* I, Viena ²1960.

10. *Iglesia y Estado*

K.M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century,* Nueva York 1941.

A.A. EHRHARDT, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* II, Tubinga 1959.
H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, Munich 1961.
A.W. ZIEGLER, *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart*, I: *Geschichte*, Munich 1969.
R. KLEIN (dir.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971.

11. *Iglesia y cultura*

G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter* I, Paderborn [3]1936; tr. cast. *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media*, tomo I, Fax, Madrid 1955.
H.-I. MARROU, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, París [4]1958.
H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958.
O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966.
A. WIFSTRAND, *Die alte Kirche und die griechische Bildung*, Berna 1967.
M. SIMON, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, París 1972.
Ch.N. COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica*, Fondo de Cultura Económica, México 1949.

12. *Arqueología cristiana y arte antiguo cristiano*

C. ANDRESEN, *Einführung in die christliche Archäologie* = *Die Kirche in ihrer Geschichte* I, B 1, Gotinga 1971.
A. GRABAR, *Die Kunst des frühen Christentums; Die Kunst im Zeitalter Justinians*, en *Universum der Kunst* IX-X, Munich 1967.
F. GERKE, *Spätantike und frühes Christentum* = *Kunst der Welt*, Baden-Baden 1967.
R. KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmsworth 1965.
A. KHATCHATRIAN, *Les Baptistères paléochrétiens*, París 1962.
H. KÄHLER, *Die frühe Kirche. Kult und Kulturraum*, Berlín 1972.
P. TESTINI, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bolonia 1966.
TH. KLAUSER, *Frühchristliche Sarkophage in Wort und Bild*, Olten 1966.
F.W. DEICHMANN (dir.), *Repertorium der altchristlichen Sarkophage*, I: preparado por G. BOVINI - H. BRANDENBURG, Wiesbaden 1966ss.
H. KARPP, *Die Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom*, Baden-Baden 1966.
E. SAUSER, *Frühchristliche Kunst. Sinnbild und Glaubensaussage*, Innsbruck 1966.
G. SCHILLER, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Berlín 1966ss.
A. GRABAR, *Christian Iconography. A Study of its Origins*, Princeton 1968.

III. TRASFONDO HISTÓRICO

1. *Historia del imperio romano tardío*

K. CHRIST, *Römische Geschichte, Einführung, Quellenkunde, Bibliographie*, Darmstadt 1973.

O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt,* V-VI, reimpr. Darmstadt 1966.

F.W. WALBANK, *The Decline of the Roman Empire in the West,* Londres 1946.

E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire,* I², II. París 1949-59.

S. MAZZARINO, *Trattato di Storia Romana* II, Roma 1956.

H. DANNENBAUER, *Die Entstehung Europas* I, Stuttgart 1959.

L. MUSSET, *Les invasions. Les vagues germaniques,* París 1965.

F. LOT, *La fin du monde antique et le début du moyen âge,* París ³1968.

R. RÉMONDON, *La crise de l'empire romain,* París ²1970.

P. BROWN, *The World of Late Antiquity,* Londres 1971.

R. FOLZ - A. GUILLOU - L. MUSSET - D. SOURDEL, *De l'antiquité au monde médiéval,* en *Peuples et civilisations* V, París 1972.

A. PIGANIOL, *L'empire chrétien 325-395,* París ²1972.

A.H.M. JONES - J.R. MARTINDALE - J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire* I: *A.D. 260-395,* Londres 1971.

2. *Historia de la cultura y la religión*

J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums,* Heidelberg ²1929.

P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne,* París 1936.

H. - I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad,* Eudeba, Buenos Aires 1965.

H. MATTINGLY, *Roman Civilization,* Londres 1959.

K. BÜCHNER, *Römische Literaturgeschichte,* Stuttgart ³1962.

A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur,* Berna-Munich ²1963; tr. cast. *Historia de la literatura griega,* Gredos, Madrid 1968.

J. STRAUB, *Heidnische Geschichtesapologetik in der christlichen Spätantike,* Bonn 1963.

A. MOMIGLIANO (dir.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the 4th Century,* Oxford 1963.

J. VOGT, *Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur,* Zurich 1965.

J. STRAUB, *Regeneratio imperii,* Darmstadt 1972.

3. *Historia del derecho, de la economía y la sociedad*

S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo,* Roma 1951.

M. ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic History of the Roman Empire* I-III, Londres ²1959.

S. DILL, *Roman Society in the Last Century of the Roman Empire,* Nueva York ²1958.

W. SEYFARTH, *Soziale Fragen der spätrömischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus,* Berlín 1963.

F. WIEACKER, *Recht und Gesellschaft in der Spätantike,* Stuttgart 1964.

A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey* I-IV. Oxford 1964.

F. DE MARTINO, *Le istituzioni politiche e la società del tardo Impero fino alla caduta della parte di Occidente*, Nápoles 1967.

J. GAUDEMET, *Les institutions de l'antiquité*, París 1967.

J. GAGÉ, *Les classes sociales dans l'empire romain*, París ²1971.

N. BROCKMEYER, *Sozialgeschichte der Antike*, Stuttgart 1972.

4. *Medios auxiliares*

H. JEDIN - K.S. LATOURETTE - J. MARTIN, *Atlas zur Kirchengeschichte*, Friburgo 1970.

Grosser Historischer Weltatlas, parte I: *Vorgeschichte und Altertum*, por H. BENGTSON y VL. MILOJCIC, Munich ⁵1972.

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, auf der Grundlage von Pauly-Wissowa, pub. por K. ZIEGLER y W. SONTHEIMER, Stuttgart 1964ss.

Lexikon der antiken Welt, pub. por G. ANDRESEN - H. ERBSE - O. GIGON y otros, Zurich 1965, aparece con complementos bibliográficos en volúmenes individuales de la Deutschen Taschenbuchverlag, Munich 1969ss.

A. BLAISE - H. CHIRAT, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Turnhout ³1967.

N.G.L. HAMMOND - H.H. SCULLARD, *The Oxford Classical Dictionary*, Clarendon Press, Oxford ²1970.

F.L. CROSS - E.A. LIVINGSTONE, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, ²1974.

Parte primera

DESDE NICEA A CALCEDONIA

Por Karl Baus y Eugen Ewig

Sección primera

LA IGLESIA EN EL MARCO DE LA POLÍTICA RELIGIOSA DEL IMPERIO

I. DEL RECONOCIMIENTO DE LA IGUALDAD DE DERECHOS DEL CRISTIANISMO A LA POSICIÓN DE PRIVILEGIO OTORGADA POR CONSTANTINO

FUENTES: Primeramente las citadas en el vol. I *cap.* XXIX-XXX. Existe en preparación una nueva edición de la *Vita Constantini* para GCS, cf. del mismo, *Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea,* Berlín 1962, TU 84; id., *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der Vita Constantini,* en «Kio» 40 (1962) 187-243. De las cartas y decretos de Constantino se trata en el vol. I cap. XXX, en los trabajos citados de H. DÖRRIES 55-226 y H. KRAFT 207-270. Son aquí de importancia las obras mencionadas en el vol I, 92ss con los escritos de los historiadores de la Iglesia y los cronistas, así como los de la historia secular, sobre todo la *Historia nova* de ZÓSIMO, pub. por L. MENDELSSOHN, Leipzig 1887, reimpr. Hildesheim 1963; en la *Chronographia* de JUAN MALALAS, pub. por J. DINDORF, en CSHB 15, Bonn 1831, la crónica de *Teófanes Confesor,* publ. por C. DE BOOR, Leipzig 1883-1885, reimpr. Hildesheim 1963; el *Chronicon Paschale,* pub. por TH. MOMMSEN, en *Chronica Minora* I, 203ss. Por parte latina, AMMIANUS MARCELLINUS, *Res gestae,* pub. por C.U. CLARK, Berlín ²1962, o J.C. ROLFE, últimamente en Londres 1950-1952, el ANONYMUS VALESIANUS, pub. por TH. MOMMSEN, en *Chronica minora* I, 259ss, o L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum scriptores,* 24, 4, Milán 1913. Una visión de conjunto sobre las fuentes de menor importancia del s. IV puede hallarse en A. PIGANIOL, *L'Empire Chrétien* (325-395), París ²1972, 467-473. *Las monedas: The Roman Imperial Coinage,* vol. VII: *Constantine and Licinius, A.D. 313-337,* por P.M. BRUUN, Londres 1966.

BIBLIOGRAFÍA: Además de la mencionada en el vol. I, G. BARDY, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée,* en RevSR 8 (1928) 516-551; I. KARAYANNOPOULOS, *Konstantin der Grosse und der*

Kaiserkult, en «Historia» 5 (1956) 341-357; K. ALAND, *Der Abbau des Herrscherkultes im Zeitalter Konstantins*, en *Kirchengesch. Entwürfe*, Gütersloh 1960, 240-256; H. DÖRRIES, *Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit*, en «Wort und Stunde» I (Gotinga 1966) 1-117; C. DUPONT, *Les privilèges des clercs sous Constantin*, en RHE 62 (1967) 729-752; R. MACMULLEN, *Constantine*, Nueva York 1969; J.H. SMITH, *Constantine the Great*, Londres 1971. *Sobre la actividad arquitectónica de Constantino:* general: L. VOELKL, *Die Konstantinischen Kirchenbauten nach Eusebius*, en RivAC 29 (1953) 49-66 187-206; J.B. WARD PERKINS, *Constantine and the Origins of the Christian Basilica*, en «Papers of the British School at Rome» 22 (1954) 69-90; R. KRAUTHEIMER, *The Constantinian Basilica*, en DOP 21 (1967) 115-140. *Palestina:* C. KOPP, en «Palästina-Hefte des Dt. Vereins vom Heiligen Land» 21-23 (1939) 117ss; J.W. CROWFOOT, *Early Churches of Palestine*, Londres 1941; E. WIFSTRAND, en «Göteborgs Högskola Ärskrift» 58 (1952) 1ss. *Roma:* R. VIELLIARD, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*, Mâcon 1941; F.W. DEICHMANN, *Frühchristliche Kirchen in Rom*, Basilea 1948; R. KRAUTHEIMER y otros, *Corpus Basilicarum christianarum Romae*, vol. III, Roma 1967. Sobre *Tréveris*, el artículo sobre *Ausgrabungen im Dombereich* de K.TH. KEMPF, en *Neue Ausgrabungen in Deutschland*, Berlín 1958, 368-379 y *Untersuchungen und Beobachtungen am Trier Dom* en «Germania» 42 (1964) 126-141. *Constantinopla:* H. LECLERCQ, *Byzance* en DACL II, 1, 1375-88; A. HEISENBERG, *Grabeskirche und Apostelkirche*, 2 vols., Leipzig 1908; V. SCHULTZE, *Altchristliche Städte und Landschaften* I, Leipzig 1913; E. GERLAND, *Byzanz und die Gründung der Stadt Konstantinopel*, en BNJ 10 (1933) 93-105; R. JANIN, *Constantinople byzantine*, París 1950; id., *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin* I, 3: *Les églises et les monastères*, París 1953; G. DOWNEY, *The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople*, en DOP 6 (1951) 53-80; PH. GRIERSON, *The Tombs of the Byzantine Emperors*, ibid. 16 (1961) 1-63; G. BOVINI, *Le tombe degli imperatori d'Oriente dei secoli IV, V, VI*, en *IX° Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1962, 155-178. *Sobre el bautismo de Constantino y su entierro:* F.J. DÖLGER, *Die Taufe Konstantins und ihre religiösen Probleme*, en *Konstantin d. Gr. und seine Zeit*, 19, cuad. supl. de RQ, Friburgo 1913, 377-477; H. KRAFT, *Zur Taufe Kaiser Konstantins*, en Stpatr I, TU 63, Berlín 1957, 642-648. — A. KANIUTH, *Die Beisetzung Konstantins d. Gr.*, Breslau 1941, Breslauer Hist. Forschungen 18; A. GRABAR, *Martyrium*, 1, París 1946, 227-234.

Posición de la Iglesia y el emperador en el año 324

Si bien los adeptos de la religión cristiana en el imperio romano al comienzo de la soberanía personal y exclusiva de Cons-

tantino representaban solamente una minoría, aunque considerable [1], miraban al futuro con un animoso optimismo, no inficionado con el menor género de duda. Para el historiador de la Iglesia Eusebio y para sus lectores era Constantino el servidor y amigo de Dios, quien «en medio de las más densas tinieblas y de la noche más obscura lo había hecho brillar para todos como una gran luz y como un salvador». «Los hombres habían sido ya liberados del temor de los que hasta entonces los habían oprimido. Con esplendor y fasto celebraban días de fiesta: todo estaba envuelto en luz... Con danzas y cánticos, tanto en las ciudades como en el campo, daban gloria ante todo a Dios, Rey de reyes, como se les había enseñado, y luego también al piadoso emperador con sus hijos amados por Dios» [2].

Tal visión y valoración del futuro podía parecer bien fundada a los cristianos de entonces. A lo largo de un decenio el emperador Constantino había otorgado a la religión cristiana primero la libertad de profesarla y predicarla y, tras equipararla jurídicamente al paganismo, la había tratado con innegable benevolencia. Cuando más tarde dio a su campaña contra Licinio el carácter de una guerra religiosa de liberación en favor de la cristiandad perseguida de las provincias orientales, ya no había por qué dudar de la personal convicción cristiana del emperador. Esta convicción se vio confirmada inmediatamente con las primeras medidas de política religiosa que adoptó Constantino tan luego hubo alcanzado la victoria, y a las que alude con la mayor claridad la frase antes citada de la *Historia de la Iglesia* de Eusebio [3]. Poco antes se le escapa una observación que revela que el obispo de Cesarea consideraba en su fuero interno posibilidades de mucha mayor envergadura, con las que sin duda alguna contaban también muchos de sus colegas en el oficio pastoral. Asegura que Constantino, con su victoria sobre Licinio, había vuelto a crear un imperio único y unitario de los romanos, en el cual todos los países de la tierra, desde donde nace el sol hasta el más remoto Occidente,

1. Cf. L. VON HERTLING, ZKTh 62 (1934) 243-253.
2. EUSEBIO, HE 10, 8-9.
3. Ibid. 10, 9: «En todo lugar fueron fijados edictos del emperador victorioso, lleno de humanidad, y leyes que daban testimonio de su generosidad y verdadero temor de Dios.» No es por tanto exacto que la historia de la Iglesia de Eusebio no supiera nada de los edictos que se reproducen textualmente en la *Vita Constantini*.

junto con el norte y el sur, estaban sujetos a un cetro pacífico. Este imperio romano políticamente unificado ¿no confesará también la misma única fe, unido en la única confesión del Dios de los cristianos? Aquella hora del triunfo no era la indicada para hacer surgir en Eusebio o en sus hermanos los obispos de Oriente y Occidente la duda de si tal unión de la Iglesia y el Estado no tendría molestas consecuencias también para la Iglesia misma.

Se comprende que el logro de la soberanía incompartida, que dispensaba a Constantino de tener consideraciones con un corregente, incrementara en él la conciencia de su misión; según el sentir de la antigüedad y en una mirada retrospectiva a su carrera anterior, a comienzos del año 324 podía Constantino considerarse como elegido de Dios y no le pasaba por las mientes que fuese una «vana presunción» afirmar en el primer edicto dirigido a las provincias orientales: Dios ha querido mi servicio y lo ha juzgado apropiado para la ejecución de su designio»[4]. Ahora bien, este Dios era sin duda para él el Dios de los cristianos, y así su actitud interna para con la comunidad cristiana no podía menos de ser cada vez más entrañable, debía sentirse perteneciente a ella de manera singular. Estaba perfectamente en la línea de la conciencia de su misión el que el emperador estimara adecuada una especial posición suya en la Iglesia cristiana o con respecto a ella, de suerte que en modo alguno podía parecerle indiferente ningún acontecimiento o proceso de algún peso en el ámbito de la vida cristiana. Cuando él declaró que tras los años de la persecución estaba dispuesto a «levantar de nuevo la santísima casa» de Dios[5], apenas si podían tampoco los dirigentes de la Iglesia permitirse obrar en cuestiones importantes sin contar con el emperador, y no digamos en contradicción con él. Mucho dependería de hasta qué punto acertaría a comprender Constantino que la más íntima naturaleza de la Iglesia es algo tan singular y dotado de consistencia propia, que habría siempre límites al poder del Estado. La inutilidad de sus esfuerzos en la fase temprana de los desórdenes donatistas pudo ser ya para él una primera advertencia.

---

4. EUSEBIO, *Vita Constantini* 2, 28; sobre esto J. STRAUB, en «Das neue Bild der Antike», 2 (1942) 374-394.

5. Ibid. 2, 55.

Posición crecientemente privilegiada de la religión cristiana

Inmediatamente después de la toma de posesión del gobierno personal incompartido, la política religiosa de Constantino cara al exterior emprende un camino prudente, pero perfectamente consecuente, que conduce de la igualdad de derechos con las religiones existentes, otorgada al cristianismo el año 312, a una clara posición de privilegio en la vida pública. Ésta se materializa en toda una serie de disposiciones y medidas que se suceden a lo largo de los trece años escasos que le quedaron de gobierno. Comienzan con el edicto dirigido a los habitantes de las provincias orientales, cuya núcleo está constituido por las disposiciones relativas a la reparación de la injusticia infligida a los cristianos. Los detalles —abrogación de todas las sentencias judiciales deshonrosas y perjudiciales, tales como la pérdida del rango poseído anteriormente en el servicio público y la relegación a la condición de esclavos, la restitución a cristianos particulares o a sus herederos, de sus bienes confiscados o vendidos, el reconocimiento a las comunidades cristianas de sus anteriores títulos de propiedad, aun en el caso de que estos valores se hallasen en posesión del fisco o hubiesen pasado a otras manos por compra o donación—[6] permiten reconocer claramente que las simpatías del emperador van dirigidas ya a los adeptos de la confesión cristiana. La igualdad de todos los ciudadanos ante la ley quedó abolida prácticamente cuando un nuevo edicto prohibió a los altos funcionarios, a los gobernadores de provincias y a sus súbditos directos —caso que todavía pertenecieran a la antigua religión— la profesión externa de su fe mediante el sacrificio, mientras que los funcionarios cristianos del mismo rango «podían gloriarse de su nombre cristiano», como lo destaca Eusebio[7].

La legislación de Constantino se abrió de par en par al influjo cristiano, aunque el orden social existente, que el emperador conservó prácticamente intacto, y el respeto al derecho romano vigente restringieran este influjo[8]. Donde sin duda más claramente se deja sentir dicho influjo es en el ámbito de la vida conyugal

---

6. EUSEBIO, *Vita Const.* 2, 30-41.
7. Ibid. 2, 44.
8. Cf. H. DÖRRIES, *Selbstzeugnis* 274.

y familiar, como, por ejemplo, en las disposiciones que dificultan el divorcio, que prohíben al marido tener una concubina, o las que determinan que en los casos de repartición de herencias no pueden ser dispersadas las familias de esclavos [9]. El respeto cristiano a la vida humana se refleja también en la prohibición de las luchas de gladiadores, mientras que la supresión de la pena de muerte de la crucifixión tiene además en cuenta el prestigio del cristianismo en la vida pública [10].

Algunas disposiciones anteriores al año 324 que acusan una tendencia favorable al cristianismo, son nuevamente acentuadas, como, por ejemplo, la constitución que otorga decididamente la protección de la ley a un convertido del judaísmo contra eventuales molestias o persecuciones por parte de sus anteriores correligionarios; la motivación aducida, a saber, que un Estado está obligado a asegurar tal protección porque un convertido al cambiar de fe «se ha orientado al culto sagrado y se ha abierto la puerta de la vida eterna», expresa claramente la convicción que abrigaba Constantino de que el supremo legislador debe reconocer la vigencia de la fe cristiana incluso en el sector público [11].

La misma actitud se manifiesta en la declaración que acompaña a la confirmación de la jurisdicción episcopal en procesos civiles; la «autoridad de la sagrada religión» que late en la sentencia del obispo católico garantiza su justicia y la sustrae a toda impugnación [12]. Finalmente, se añade una disposición general que confiere todo su verdadero alcance, de grandes consecuencias para el futuro a todos los privilegios otorgados en los edictos religiosos: estos privilegios sólo afectan a quienes profesan la fe católica, pero no, por ejemplo, a los herejes y cismáticos [13]. Un edicto que deja a los novacianos las casas y cementerios en cuya posesión estaban hacía ya largo tiempo [14] no está en contradicción con dicha disposición, puesto que el edicto parte del principio de que las comunidades heréticas o cismáticas no pueden retener la posesión de bienes recibidos de la Iglesia católica. La valoración un

9. Cod. Theod. 9, 7, 2; 3, 16, 1; Cod. Just. 5, 26, 1; Cod. Theod. 2, 25, 1.
10. Cod. Theod. 15, 2, 1; SOZÓM. HE 1, 8, 13.
11. *Const. Sirm.* IV, cf. H. DÖRRIES, o.c. 203.
12. *Const. Sirm.* I; H. DÖRRIES, o.c. 197-199.
13. Cod. Theod. 16, 5, 1.
14. Ibid. 16,5.

tanto positiva de los novacianos reflejada en el edicto puede quizá fundarse en el hecho de que los novacianos reconocían la decisión de Nicea, y también acaso en la esperanza que animaba al contorno eclesiástico del emperador, de que en el caso de los novacianos era muy posible la reconciliación. El edicto de los novacianos es por tanto una disposición de excepción y en este sentido una confirmación del edicto general contra los herejes [15], que, según parece, había promulgado Constantino poco después de la victoria sobre Licinio y en el que se procedía de forma más severa y se dictaban duras disposiciones contra los «novacianos, valentinianos, marcionitas, paulicianos y catafrigios»; se les prohibía toda reunión, incluso en casas privadas, se les confiscaban sus templos, que se traspasaban a la Iglesia católica, y se asignaban al erario público sus bienes restantes. Sólo una frase contiene el requerimiento a incorporarse a la Iglesia católica.

Eusebio habla también de una disposición que hacía posible la confiscación de escritos heréticos; según él, el edicto surtió plenamente el efecto deseado, puesto que «en ninguna parte de la tierra perduró una unión de herejes y cismáticos» [16].

Tocante a esta exposición de Eusebio, exagerada tanto en la materia como en el tono, hay que tener presente que Constantino no conmina ninguna clase de sanciones a los miembros particulares de comunidades heréticas que mantengan su convicción religiosa, aunque sea duro su lenguaje con los heréticos, ya que éstos son a sus ojos cristianos rebeldes. Constantino cree deber proceder contra la herejía en cuanto tal porque perturba la paz y la armonía en la cristiandad, con lo cual no sólo crea graves peligros para la tranquilidad y el orden en el imperio, sino que además dificulta el camino de los cristianos hacia su salvación [17].

Mayor tolerancia mostró el emperador con los adeptos del paganismo, sobre todo cuando se trataba de conocidas personalidades de la vida pública, como por ejemplo, los filósofos neoplatónicos Hermógenes, Nicágoras y Sópatros [18], o miembros de las grandes familias tradicionales del senado romano. Sin embargo,

15. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 64-65; sobre el edicto contra los herejes en conjunto y sobre la cuestión de la autenticidad véase H. DÖRRIES, o.c. 82-84.

16. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 66.

17. H. DÖRRIES, *Konstantin und die Häretiker*, en «Wort und Stunde» I 113-116.

18 Cf. A. ALFÖLDI, *Conversion* 99 105.

desde el año 324 hace cada vez más patente su poca estima de la religión pagana. Ya el escrito de otoño de 324 dirigido a la población de Palestina dejaba entender que consideraba su victoria al mismo tiempo como una derrota del paganismo [19]; y aunque el segundo edicto, dirigido a las provincias orientales del imperio [20], subraya como programa de gobierno la tolerancia hacia los que profesan las antiguas creencias y hasta la motiva «cristianamente», sin embargo, el tenor global del escrito tenía que dar a entender a los paganos reflexivos que las simpatías claramente expresadas del emperador por el cristianismo —cuyos adeptos vienen designados como «los creyentes», en contraposición a los «descarriados»— no prometían un futuro halagüeño a la religión pagana.

A las palabras siguieron los hechos, que los paganos no podían interpretar sino como represión de su religión en el sector público. Entre tales hechos se cuenta primeramente la designación de funcionarios en su mayoría cristianos cuando hubo que proveer los altos puestos de la administración vacantes en Oriente de resultas del cambio de gobierno, aunque por razón de la proporción de las creencias podía esperarse una designación por lo menos paritaria para los nuevos puestos; además, a la minoría pagana del funcionariado se le prohibió ofrecer sacrificios en público [21]. Asimismo, la manera como Constantino celebró en Oriente las Vicennalia (325), vigésimo aniversario de su gobierno, tuvo por fuerza que alarmar a los paganos. Fueron invitados destacados de la solemnidad los obispos que se habían congregado para el concilio de Nicea, y el panegírico de rigor no fue ya compuesto y pronunciado por un «rétor» pagano, sino por un obispo cristiano [22]. Con ello vino poco a poco a ocupar el episcopado católico el puesto que hasta entonces había correspondido a las clases dirigentes paganas; el entorno inmediato del emperador en la corte ofreció un aspecto nuevo, signo inconfundible de un mundo en transformación.

Singular importancia tienen también las medidas tomadas por Constantino con vistas a una constante represión del culto pagano.

---

19. EUSEBIO, *Vita Const.* 2, 26-27 42.
20. Ibid. 2, 48-60, en especial 56.
21. Ibid. 2, 44.
22. Ibid. 1, 1.

El año 324 deseaba todavía el emperador que también los paganos pudiesen entrar «en la casa resplandeciente de la verdad» (cristiana), a la que contrapone ya sin ambages «los templos de la mentira», que se dejan a los paganos si ellos lo desean [23]. Sin embargo, pronto se toman disposiciones por las que algunos templos pierden sus ingresos, son despojados de sus imágenes o incluso totalmente eliminados. Aquí hay que notar que los escritores, tanto cristianos como paganos, dan informes exagerados sobre estas medidas, los paganos para recriminar en su exasperación el comportamiento del emperador, y los cristianos, con Eusebio a la cabeza, para atribuir triunfalmente al primer cristiano que se sienta en el trono imperial la total eliminación de los cultos paganos [24].

Son ciertamente seguros los siguientes hechos: El celebrado y *tan visitado templo de Asclepio en Eges, en Cilicia,* fue destruido totalmente, al igual que el santuario de Afrodita en Afaca, en Fenicia [25], cuyo culto podía parecer especialmente escandaloso a los cristianos. Este motivo pudo valer sobre todo para que se hiciera desaparecer el templo de Afrodita que había sido erigido junto al sepulcro de Cristo [26]. También la fenicia Heliópolis (Baalbek) fue durante largo tiempo centro del culto de Afrodita, que según Eusebio fue prohibido ya por ley imperial, la cual al mismo tiempo da a conocer el celo misionero de Constantino, puesto que requiere expresamente a los habitantes de la ciudad a abrazar la fe cristiana. Trató de abrir brecha en la atmósfera pagana global de la ciudad mediante la erección de un templo que con su numeroso clero fuera el centro de una gran comunidad cristiana [27]. Eusebio informa además de un edicto especial del emperador, que acabó con el culto tributado al Nilo, a cuyo servicio había un sacerdocio de eunucos. Decayeron también notablemente los cultos orientales de Mitra y de Cibeles, precisamente en los años del reinado de Constantino y de sus hijos [28]. Pero lo que sobre

23. EUSEBIO, *Vita Const.* 2. 56.
24. Cf. A. ALFÖLDI, l.c. 107.
25. SOZÓM. HE 2, 5, 5; EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 55-56.
26. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 26-27.
27. Ibid. 3, 58.
28. Ibid. 4, 25; cf. J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechischrömischen Heidentums,* Heidelberg ²1929, 95 y nota.

todo exasperó a los paganos convencidos fue el método que empleó el emperador para despojar algunos santuarios paganos de Oriente y adornar con estos despojos la nueva capital junto al Bósforo. Funcionarios imperiales recorrieron las provincias y registraron los templos en busca de materiales, principalmente de metales preciosos utilizables; en un templo se desmontó el portal de bronce, en otro fueron levantados los tejados de metal. Las estatuas de los dioses fueron despojadas de sus adornos y joyas; todo lo que tenía algún valor quedó confiscado. Estatuas especialmente valiosas fueron transportadas a Constantinopla y colocadas en las plazas públicas o en el palacio imperial. Ni siquiera se perdonaron objetos de tan rica tradición como los trípodes de la pitonisa del santuario de Apolo en Delfos. Eusebio refiere que al mismo tiempo se hacían mofas y escarnios del sacerdocio pagano; pero no es seguro que interprete bien la verdadera intención del emperador, cuando dice que éste hizo de los ídolos «un juguete que sirviera de risa y de befa»[29]. Cierto que la desvalorización de la religión pagana era palmaria, ya que las imágenes de sus ídolos fueron rebajadas a la condición de objetos de exposición y a la religión misma se le reconoció significado como pieza de museo. Algunos historiadores modernos han querido explicar estas medidas del emperador por meras necesidades financieras o atribuyendo al emperador interés por la «historia del arte». Sin embargo, la amarga reacción de los paganos da a entender algo muy distinto[30].

El proceder imperial gana relieve si se considera desde el trasfondo del interés que puso Constantino en la actividad constructora cristiana. Como en el caso de la mayoría de los grandes soberanos constructores, también aquí se manifiesta de manera especialmente gráfica el mundo de ideas del emperador. Eusebio estaba muy entusiasmado con este aspecto de la solicitud imperial por la causa cristiana y habla detalladamente de ella, en lo referente a la parte oriental del imperio. La atención de Constantino se dirigió ya tempranamente a Palestina, que a todas luces desempeñaba un especial papel en sus planes de política religiosa, ya que en tanto que meta de peregrinación preferida por los cristianos de

---

29. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 54.
30. Cf., p.ej., LIBAN., *Or.* 30, 6; 62, 8; JULIAN., *Or* 7.

todas las partes del imperio, era apropiada para reforzar su conciencia comunitaria [31].

En Jerusalén quería dar singular relieve a los lugares de la muerte y resurrección de Cristo, por lo cual hizo despejar la gruta del sepulcro, darle nueva configuración y erigir allí una basílica, procurando que los gobernadores de las provincias orientales aportasen los medios adecuados y cuidándose hasta de los detalles de su mobiliario y ornamentación [32]. También el monte de los Olivos, lugar de la ascensión del Señor, fue provisto de una basílica [33], que al mismo tiempo conservase el recuerdo de santa Elena, madre del emperador, ya que ésta había promovido con particular interés la construcción; a ella se atribuye también especial participación en la erección de la basílica de la Natividad en Belén, a cuya ornamentación contribuyó también magnánimamente el emperador [34].

Sobre su decisión de erigir una basílica junto al roble de Mambré informó el emperador al episcopado de Palestina en una carta circular especial, requiriéndolos al mismo tiempo a fomentar por todos los medios la construcción juntamente con los obispos de Fenicia [35]. Precisamente aquí se advierte bien hasta qué punto el emperador consideraba como cometido personal la construcción de iglesias; cierto que estimula a los obispos a una activa colaboración, pero, dado que pide informes exactos sobre la ejecución de sus disposiciones y en cuanto a los detalles se reserva con frecuencia la última decisión, resulta claro que se considera como el verdadero constructor, que por medio de sus funcionarios contrata los arquitectos, los artesanos y la mano de obra [36]. Fuera de Palestina son adornadas con espléndidas basílicas principalmente las ciudades de Antioquía y Nicomedia [37].

En Occidente, la comunidad cristiana de la hasta entonces capital del imperio pudo gozar de la especial magnanimidad del emperador, que la agració con una plétora de grandiosos templos e

---

31. Cf. W. TELFER, *Constantine's Holy Land Plan*, StudPatr I (Berlín 1957) 696-700; J. LASSUS, *L'empereur Constantin, Eusèbe et les Lieux saints*, RHR 171 (1967) 135-144.

32. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 25-29; carta del emperador a Makarios de Jerusalén, ibid. 30-32; descripción de la situación de conjunto, ibid. 33-40.

33. L.H. VINCENT, *L'Eléona, sanctuaire primitif de l'Ascension*, RB 64 (1957) 48-71.

34. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 43.

35. Carta, ibid. 3, 52s; SOZÓM. HE 2, 4, 1-8.

36. H. KRAFT, o.c. 121

37. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 50.

inauguró espléndidamente la era de la arquitectura cristiana en Roma. La serie de las basílicas constantinianas se inicia aquí con una iglesia del Salvador y su adyacente baptisterio (después del 313), que más tarde recibiría el nombre de San Juan de Letrán. El terreno sobre el que se erigió fue una donación personal del emperador a la comunidad cristiana de Roma [38]. La primera iglesia erigida en memoria de mártires y promovida también por Constantino es la de los santos Pedro y Marcelino, junto a la que se construyó el sepulcro de la emperatriz madre, santa Elena [39]. A esta construcción siguió sin duda la ingente empresa de la colina Vaticana, en la que, pese a las dificultades técnicas, se había de erigir un digno monumento funerario en memoria del apóstol Pedro, sobre el lugar mismo de su tumba. Aunque todavía no se puede fijar con exactitud el comienzo de la construcción de la primera basílica de San Pedro [40], la inscripción llegada hasta nosotros, y colocada inicialmente en el arco de triunfo de la iglesia, permite reconocer claramente la iniciativa de Constantino [41]. Más modesto fue el edificio conmemorativo sobre el sepulcro del apóstol Pablo en la vía Ostiense que el *Liber Pontificalis* atribuye también a Constantino [42]. Al recuerdo conjunto de los dos apóstoles Pedro y Pablo se dedicó una iglesia propia en la Via Appia, junto a la actual basílica de San Sebastián, donde algunos decenios antes se reunían los cristianos para celebrar su memoria [43]. También la construcción de la gran iglesia doble de Tréveris, anterior residencia occidental de Constantino y de su padre, habrá de ponerse en relación con las iniciativas del emperador [44].

Se han suscitado dudas sobre si este mecenazgo de Constantino para con la Iglesia cristiana debe estimarse como expresión característica de su convicción religiosa personal [45]. Pero estas dudas

---

38. LP I 172; OPTATO DE MILEVI, *De schism. donatist.* 1, 23.

39. C. CECCHELLI - E. PERSICO, *SS. Marcellino e Pietro*, Roma 1936; F.W. DEICHMANN, JdI 72 (1957) 44-110.

40. J. TOYNBEE - J.B. WARD PERKINS, *Shrine* 196s.

41. DIEHL, n. 1752: *Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans hanc Constantinus victor tibi condidit aulam.* Un comienzo de las obras no anterior al año 324 está sugerido por el dato de la asignación de bienes a la Iglesia en Oriente, que no pudo tener lugar antes de dicha fecha, por no disponer todavía de ellos Constantino.

42. LP I 178.

43. Véase P. STYGER, *Römische Märtyrergrüfte* I, Berlín 1935, 26s.

44. Véase últimamente K.TH. KEMPF, «Germania» 42 (1964) 126-141.

45. Cf. H. SCHRÖRS, ZKTh 40 (1916) 517, nota 2.

pasan por alto el hecho de que el tiempo de Constantino no conocía en absoluto esa separación entre sentimientos interiores y comportamiento exterior, tal como se dio en una época racionalista. Se está seguramente más cerca de la verdad histórica cuando se atribuye el celo de Constantino por la construcción de iglesias cristianas a una concepción religiosa, a saber, a su idea de la Iglesia que él quiere expresar simbólicamente mediante el edificio de la casa de Dios equipado con la mayor magnificencia. Constantino entiende a la Iglesia, por lo menos después del concilio de Nicea, como el reino de Dios, que está ordenado por una ley divina, y el edificio terrestre de la iglesia, con su articulación arquitectónica y su elevación que apunta al cielo, es para él una copia de ese reino ordenado, por el que el hombre y el cristiano halla el camino de la salvación [46]. El emperador quiere situar al imperio romano en el orden creado por Dios mediante espléndidas basílicas construidas en todos los ámbitos geográficos del mismo: el imperio que se le ha confiado ha de ser cristiano.

Esto aparece con la mayor claridad y de forma tangible en la mayor empresa arquitectónica que abordó y pudo llevar a término el emperador: la erección de una nueva capital del imperio en el Bósforo, que llevaría su nombre. Es indudable que la nueva corte imperial, al mismo tiempo sede de la administración del imperio, debía tener desde el principio, por voluntad del emperador, la impronta de una ciudad cristiana [47], que, por tanto, contrariamente a la antigua Roma, estuviera libre de los factores de impronta pagana. Cierto que conservó en su rango histórico a la anterior capital en Occidente, garantizando así la continuidad y dando a la nueva fundación el nombre de δευτέρα ʽΡώμη' segunda Roma [48]. Mantuvo muchas de sus instituciones, como por ejemplo, el senado, la división en 14 distritos, ciertas formas de la administración; pero lo verdaderamente nuevo está en el ámbito religioso: el imperio recibe un nuevo centro cristiano, que se convierte por tanto en algo así como una Anti-Roma [49] La ciudad del Tíber puede cuidar sus antiguas tradiciones, los miem-

46. Véase H. KRAFT, o.c. 118s, que remite también a *Ad coetum sanctorum* 5.

47. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 48: «Quería consagrar su ciudad al Dios de los mártires.»

48. J. VOGT, *Constantin* 215s; SOZÓM. HE 2, 3, 5: Νέα ʽΡώμη; *altera Roma* por primera vez en *Optat. Porphyr. carm.* 4, 6.

49. Cf. A. ALFÖLDI, *Conversión* 111.

bros de las prestigiosas familias senatoriales pueden seguir apreciando los cultos paganos, pero el interés del emperador no se dirige ya a esta ciudad, a la que ya sólo visita raras veces. Las nuevas monedas con la *Tykhe,* personificación de la nueva ciudad, ostentan el globo en su mano, sobre la cruz de Cristo [50].

En el proyecto de la ciudad no se ha previsto la construcción de ningún nuevo templo pagano; los sacerdotes paganos de los centros cúlticos de la *Byzantion* preconstantiniana se ven privados de sus emolumentos, mientras que en el plano de construcción del emperador figuran desde el principio iglesias cristianas en honor de los mártires y varias basílicas, como una iglesia de Cristo, consagrada a la *Sophia* (sabiduría), una iglesia de la paz *(Eirene),* y sobre todo la iglesia de los apóstoles —respuesta ideal de las basílicas de los apóstoles en Roma—, que estaba destinada también a acoger un día los restos del emperador, en medio de monumentos sepulcrales en honor de los doce apóstoles, sin duda en un recinto anexo [51]. El emperador dio a Eusebio el encargo de hacer confeccionar para ésta y otras iglesias cincuenta preciosos manuscritos de la Biblia, destinados al uso litúrgico [52]. Monumentos con representaciones cristianas, como del buen pastor o de Daniel, adornaban las plazas públicas de la ciudad, y el signo de la cruz se halla en medio del artesonado del palacio imperial [53]. Cuando el 11 de mayo de 330, cuatro años después de haberse puesto los cimientos, fue inaugurada solemnemente la ciudad, faltaba en ella un templo capitolino, faltaba el culto de las Vestales y todo el colegio sacerdotal pagano [54].

Se ha querido minimizar la fuerza del testimonio que la política religiosa procristiana aquí descrita expresa acerca de una posición personal del emperador favorable al cristianismo, aludiendo a ciertos rasgos particulares del carácter de Constantino que presuponen en él sentimientos paganos más que cristianos. A este propósito se suele citar su cruel comportamiento con su hijo Crispo y con su esposa Fausta, a la que, con general sorpresa,

---

50. H. von Schoenebeck 41 q 61s; A. Alföldi, *Conversion* 110.

51. Eusebio, *Vita Const.* 3, 48; cf. R. Krautheimer, *Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel,* en *Mullus,* Festschr. Th. Klauser, Münster 1964, 224-229.

52. Eusebio, *Vita Const.* 4, 36, cf. C. Wendel, «Zentralbl. f. Bibl.» 56 (1939) 165-175.

53. Ibid. 3, 49.

54. J. Vogt, RAC 353.

hizo ajusticiar el año 326. Aunque las fuentes[55] no permiten una reconstrucción íntegra de los acontecimientos, parecen insinuar que se habían denunciado al emperador relaciones ilícitas entre Crispo y su madrastra. El emperador, que en esta materia era personalmente íntegro y de juicio severo, reaccionó con extremada violencia y trató —por cierto, no con clemencia cristiana— de salir por los fueros de su vida familiar. Ahora bien, ¿prueba este comportamiento convicciones paganas en el emperador? Otros a su vez, siguiendo a escritores paganos, han pensado que precisamente esta mala acción fue la que hizo que Constantino, en su ansia de expiación, se arrojara en brazos del cristianismo[56]. Pero en contra de esta interpretación está el hecho de que el emperador difiriera su bautismo expiatorio hasta el lecho de muerte.

También se ha aducido que Constantino no pudo desentenderse nunca del culto pagano al soberano, por lo cual no era un cristiano convencido. Sin embargo, un examen más atento revela que fue precisamente este emperador el que inició la cristianización del culto del soberano. Cierto que era enorme la importancia que había adquirido con el transcurso del tiempo esta forma de veneración del soberano; no sólo era parte integrante del ceremonial de la corte, sino que había venido a ser expresión del concepto mismo de emperador[57]. Para el cristianismo era por principio absolutamente inadmisible ese elemento del culto del emperador que veía en él un dios encarnado, al que debían tributarse honores divinos. Había, en cambio, otro elemento constitutivo del culto que se prestaba a ser «bautizado», a saber, el reconocimiento del emperador como elegido por Dios y especialmente guiado por él.

Ésta fue precisamente la concepción que asumieron Constantino y algunos obispos como Eusebio y explicaron por ella la especial posición del emperador en el mundo y para con la Iglesia. Desde este punto de vista podía seguir conservándose el ceremonial de corte corriente hasta entonces, como, por ejemplo, la

55. Sobre todo ZÓSIMO, *Hist. Nova* 2, 29.
56. JULIANO, *Caesares* (336 Hertlein).
57. Sobre esto, cf. en especial O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee*, Darmstadt ²1956.

adoratio, la genuflexión, que de aquí pasó al imperio y a las monarquías occidentales, e incluso al papado. Otras formas de veneración del soberano fueron modificadas; así el nombre de *invictus*, que equiparaba al emperador con el dios Sol, fue reemplazado por el de *victor*. Constantino no aceptó la designación de *divus*, y en las efigies de las monedas hizo suprimir la corona radiada alrededor de su cabeza y reemplazarla por el nimbo, que era más anodino[58]. En todo caso, tiene importancia decisiva el hecho de que Constantino no aceptase que fuesen ofrecidos en su honor sacrificios paganos, que eran un homenaje rendido ante un dios. Cuando la villa umbra de Hispellum solicitó permiso para erigir un templo al emperador y a la *gens* Flavia, la solicitud fue admitida como de rutina, pero con la expresa prohibición de practicar en él ritos cultuales paganos[59]; con otras palabras: el templo conservó para Constantino y su linaje el carácter de mero monumento.

No cabe duda de que Constantino tenía interés en ver especialmente destacada su posición personal dentro de la comunidad de la Iglesia. Por ello estaba plenamente conforme con los escritores cristianos de la época que lo comparaban con Abraham o Moisés y lo interpelaban como vicario de Dios en la tierra, cuyo palacio terrenal era trasunto del salón del trono en el cielo[60]. Él mismo dijo una vez que se consideraba como un ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός[61], como obispo instituido por Dios, que debía cuidar también en el ámbito religioso de las gentes de su imperio, excepto en la dirección sacramental, reservada al sacerdocio de la Iglesia.

Bautismo y muerte de Constantino

Finalmente, se ha querido ver también un signo de la pervivencia de las convicciones paganas de Constantino en el hecho de haber diferido su bautismo hasta el momento en que sintió que su muerte estaba ya próxima. A esto hay que oponer que el emperador se encontraba a diario o también en sus viajes con

58. Véase A. ALFÖLDI, RM 50 (1935) 144s; H. DÖRRIES, *Selbstzeugnis* 281-285.
59. *Das Hispellum-Edikt*, CIL XI 2 n. 5265, cf. H. DÖRRIES, *Selbstzeugnis* 209-211.
60. EUSEBIO, *Vita Const.* 1, 12, 38.
61. EUSEBIO, *Vita Const.* 4, 24; cf. J. STRAUB, StudPatr I (TU 63, Berlín 1957) 678-695, y S. CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo*, Florencia 1962, XI-XLV.

personas de sentimientos cristianos nada dudosos, pero que como él diferían una y otra vez su bautismo, aunque tal práctica era desaprobada por la Iglesia[62]. Aquel abuso era fomentado por la misma predicación cristiana sobre el bautismo. En efecto, por un lado se ensalzaba la sublimidad del bautismo, el alto valor de la gracia bautismal, pero por otro se describía con términos tan severos la gravedad de la pérdida de ésta por el pecado, que no faltaban cristianos que no querían ponerse en peligro con una recepción demasiado temprana del bautismo. No se podrá negar que tales consideraciones tuvieran su peso para un temperamento como el de Constantino. Éste, sin embargo, declaró repetidas veces que se consideraba totalmente perteneciente a la Iglesia[63]. Quizá se pueda decir también que el emperador alimentaba incluso la convicción de que el hecho de haber sido llamado directamente por el Dios de los cristianos para ser el soberano único, había creado una relación de proximidad con él tan inmediata que no se sentía obligado al acto del bautismo[64].

La forma, en fin, con que este emperador se preparó para la muerte[65], descubre también una actitud de fe inconfundiblemente cristiana. La idea de la muerte le ocupó ya desde fechas tempranas; y así, durante la construcción de la iglesia de los apóstoles hizo ya preparar a la vez su sepulcro, como se ha dicho más arriba: en un mausoleo anexo a la iglesia, entre dos filas de seis estelas funerarias cada una, dedicadas a la memoria de los doce apóstoles, debía colocarse su sarcófago a fin de tener parte en las oraciones elevadas allí al cielo en honor de los apóstoles.

Parece que el emperador pasó todavía sin molestias el día de pascua del año 337. Algunas semanas después cayó enfermo y buscó primeramente remedio en los baños de Oriente. Cuando comprendió la gravedad de la dolencia, hizo llamar a algunos

62. Cf. sobre todo F.J. DÖLGER, *Die Taufe Konstantins*, l.c. 429-437. Basilio y su hermano Gregorio, Gregorio Nacianceno, Jerónimo, Ambrosio, hijos de familias destacadamente cristianas, no se bautizaron hasta la edad adulta; asimismo el emperador Constantino, cuya convicción cristiana no puede, por cierto, ponerse en duda. Precisamente BASILIO *(Hom.* 13, 5) y GREGORIO NACIANCENO *(Or.* 40, 11) inculcan más tarde el bautismo temprano.

63. Cf., p.ej., EUSEBIO, *Vita Const.* 1, 32, 3-4, 17; 4, 29; en 13, 2 se llama Constantino a sí mismo συνθεράπων de los cristianos; finalmente, su discurso *Ad coetum sanctorum* (GCS Euseb. 1).

64. Cf. J. VOGT, RAC 359s.

65. Sobre esto EUSEBIO, *Vita Const.* 4, 60-71.

obispos a la ciudad de Nicomedia y solicitó de ellos el bautismo que, según las palabras de Eusebio, recibió con los sentimientos de los viejos cristianos; en efecto, después de recibirlo sólo llevó ya vestiduras blancas, «pues ya no quería tocar púrpura alguna»[66]. También su actitud de espíritu fue la de un verdadero creyente; las últimas palabras de él que nos ha transmitido Eusebio fueron proferidas poco después de la recepción del bautismo: «Ahora me siento verdaderamente feliz; ahora sé que he sido hecho digno de la vida inmortal, partícipe de la vida divina»[67]. Después de transmitir el imperio a sus hijos y de despedirse de los altos funcionarios y del comandante de los ejércitos, expiró el día de pentecostés, 22 de mayo del año 337. El cadáver fue trasladado a «su ciudad», luego fue expuesto en el palacio imperial y más tarde, en presencia de su segundo hijo, Constancio, fue sepultado, después de la celebración de la liturgia, como había sido previsto[68].

Al reconocer Constantino el cristianismo como su religión y la religión del imperio romano llevó a cabo un acto de consecuencias trascendentales para la historia universal. Tanto en Oriente como en Occidente permaneció viva su memoria y pronto su imagen, como la de muchos grandes de la historia, fue captada y glorifiacada por la leyenda. A través de su obra, tanto en sus aspectos buenos como en los discutibles, este soberano siguió actuando en profundidad a lo largo de los siglos mientras hubo imperio cirstiano. Cada vez que en Bizancio subía al trono un nuevo emperador se le saludaba como Νέος Κωνσταντῖνος por los grandes del imperio[69]. Dado que sólo muy pocos de sus sucesores bizantinos alcanzaron la grandeza de este modelo como hombre y como soberano, la invocación de su predecesor fue con frecuencia más perjudicial que provechosa para la Iglesia de Bizancio. Ésta lo incluyó también, como «igual a los apóstoles», en el calendario de sus santos, con lo cual en los posteriores enfrentamientos con la autoridad imperial debilitaba ya de antemano su propia posición. En el Occidente latino se ha evocado, sí, con

66. EUSEBIO, *Vita Const.* 4, 62.
67. Ibid. 4, 63.
68. Ibid. 4, 67; sobre el sepelio de Constantino, últimamente H. DÖRRIES, *Selbstzeugnis* 413-424.
69. Cf. O. TREITINGER, l.c. 130s.

frecuencia la memoria de Constantino, a veces sin escrúpulos, en las argumentaciones de política religiosa[70], pero un instinto admirablemente seguro ha guardado a la Iglesia romana de incluirlo en la lista de los santos. Con ello se ha prestado el mayor servicio a sí misma, y ha sabido dar su exacto significado al primer emperador cristiano.

II. INICIOS Y EVOLUCIÓN DE LA DISPUTA ARRIANA HASTA LA MUERTE DE CONSTANTINO (337)

FUENTES: Además de las obras de los historiadores eclesiásticos Eusebio, Filostorgio, Sócrates, Sozómeno y Teodoreto, véase G.H. OPITZ, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites (318-328)* = ATHANASIUS, *Werke* III, 1, Berlín 1934; fragmentos de los escritos de Ario en G. BARDY, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école,* París 1936, 216-278; los restantes escritos de Atanasio en la edición de Berlín, continuada por W. SCHNEEMELCHER, y M. TETZ, o bien en PG 25-28. A este respecto es importante F.L. CROSS, *The Study of St. Athanasius,* Oxford 1945; G. MÜLLER, *Lexikon Athanasianum,* Berlín 1944-52; más bibliografía en ALTANER-STUIBER, [7]1966, 271-279. *Símbolo de la fe y cánones de Nicea:* DThC 11, 399-416; COD, 1-15; nueva ed. crítica de G.L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e Constantinopoli,* Roma 1967. *Para el texto de los símbolos:* I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno,* Madrid 1947; J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds,* Londres [2]1960, 205-262. *Sobre las listas de los participantes en el concilio:* E. SCHWARTZ, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nikaia und Konstantinopel,* Munich 1937; E. HONIGMANN, en Byz(B) 11 (1936) 429-449, 14 (1939) 65-76, 16 (1942-43) 22-28, 20 (1950) 53-71.

BIBLIOGRAFÍA: I. ORTIZ DE URBINA, *La politica de Constantino nella controversia ariana,* en *Studi bizantini e neoellenici* V, Roma 1939, 284-298; G. BARDY, *L'Occident et les documents de la controverse arienne,* en RSR 20 (1940) 28-63; J. DE GHELLINCK, *En marge des controverses ariennes,* en *Misc. hist. A. De Meyer* I, Lovaina 1946, 159-180; W. SCHNEEMELCHER, *Zur Chronologie des arianischen Streites,* en ThLZ 79 (1954) 393-400; V.C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordoba,* Washington 1954; E. BOULARAND, *Les débuts d'Arius,* en BLE 65 (1964) 175-203.

Sobre el concilio de Nicea: M. GOEMANS, *Het algemeen Concile in de vierde eeuw,* Nimega 1945; *Le Concile et les Conciles,* París 1960, trad. alem. Stuttgart 1962, trad. cast. *El Concilio y los concilios.* Ed.

---

70. E. EWIG, *Das Bild Constantins d. Gr. in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters,* HJ 75 (1956) 1-46; W. KAEGI, *Vom Nachleben Constantins,* «Schweiz. Zschr. f. Gesch.» 8 (1958) 289-326; H. WOLFRAM, MIÖG 68 (1960) 226-243.

Paulinas, Madrid 1963, con aportaciones de H. MAROT, P. - TH. CAMELOT, Y.M. - J. CONGAR; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople,* París 1963, trad. alem. Maguncia 1964, trad. cast. *Nicea y Constantinopla,* Eset, Vitoria 1968. *Sobre Atanasio:* G. BARDY, *S. Athanase,* París 1925; E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius,* en *Ges. Schr.* III, Berlín 1959; id., *Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts,* en *Ges. Schr.* IV, Berlín 1960, 1-110; D. RITSCHL, *Athanasius, Versuch einer Interpretation,* Zurich 1964.

Sobre la cuestión teológica: W. ELLIGER, *Bemerkungen zur Theologie der Arius,* en ThStK 103 (1931) 224-251; H. BERKHOF, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea,* Amsterdam 1939; W. SCHNEEMELCHER, *Athanasius von Al. als Theologe und Kirchenpolitiker,* en ZNW 43 (1950) 242-256; H. KRAFT, Ὁμοούσιος, en ZKG 66 (1954) 1-24; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie,* Tubinga 1956; C. ANDRESEN, *Zur Entstehung des trinitarischen Personbegriffes,* en ZNW 52 (1961) 1-39; W. MARCUS, *Der Subordinationismus als historiologisches Problem,* Munich 1963; P. GERLITZ, *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, zugleich ein religions- und dogmengeschichtlicher Versuch zur Erklärung der Herkunft des Homousios,* Leiden 1963; H. VOGEL, *Das nikänische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie,* Berlín 1963; A. WEBER, Ἀρχή. *Ein Beitrag zur Christologie des Eusebios von Cäsarea,* Roma 1964; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451),* Londres 1965, redacción más amplia de *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon,* en «Chalkedon» I, Wurzburgo 1951, 5-202; E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée,* París 1972.

Los inicios

Poco después de su entrada en la capital oriental, Nicomedia, tuvo que comprobar el emperador que la comunidad cristiana de Oriente, se hallaba dividida, al igual que la Iglesia del norte de África, por un conflicto que había alcanzado ya proporciones peligrosas. Eusebio lo caracteriza como «un fuego poderoso» que tuvo su origen en la comunidad cristiana de Alejandría, se había propagado de allí a todo Egipto, a la vecina Libia y a otras provincias de Oriente y había dividido tanto a los obispos como al pueblo fiel en dos campos que se hostilizaban tan violentamente, que la disputa cristiana entre hermanos había sido ya objeto de hilaridad en representaciones teatrales de los paganos [1]. De aquí se deduce que la polémica tenía ya una cierta his-

1. EUSEBIO, *Vita Const.* 2, 61.

toria en otoño del año 324, por lo cual sus inicios deben situarse ya en los años que precedieron al comienzo de las medidas tomadas por Licinio contra los cristianos [2].

El hombre bajo cuyo nombre entró la disputa en la historia de la Iglesia, el sacerdote Arrio, ejercía su oficio pastoral en la iglesia católica del barrio alejandrino de Baukali, aunque procedía de Libia [3]. Por otra parte, tampoco había recibido su formación teológica en la escuela de Alejandría, sino, según todas las apariencias, en la ciudad siria de Antioquía, puesto que él mismo se contaba entre los discípulos del presbítero antioqueno Luciano, fundador de la escuela teológica de aquella ciudad. Estos discípulos consideraban a ojos vistas como un privilegio el haber pertenecido una vez a aquella escuela y se sentían unidos por ella en amistad cuando, no sin orgullo, se declaraban partidarios de su antiguo maestro, dándose a sí mismos el nombre de «colucianistas» [4]. Incluso fuentes nada benévolas con Arrio le atribuyen maneras encantadoras, una vida ascética rigurosa, notable cultura general y especiales dotes para la «dialéctica» [5]. Desde 318-319 propuso en sus sermones y catequesis una idea sobre el *Logos* y su relación con el Padre que le granjeó no pocos adeptos en su comunidad, en buena parte del clero y sobre todo entre las vírgenes consagradas al Señor, mientras que otros la rechazaron resueltamente [6].

Cuando su obispo Alejandro tuvo noticia de la opinión singular de su prebítero no la consideró alarmante al principio, sino que creyó que se debía discutirla primero en un diálogo teológico, en el que ambas partes pudieran exponer y razonar su punto de vista [7]. Y así expuso Arrio en presencia de su obispo que según su opinión «el Hijo de Dios había sido creado del no-ser, que había habido un tiempo en el que no existía, que en su voluntad tenían cabida tanto el mal como la virtud y que es una criatura y algo hecho». La parte contraria insistía en la consubstancialidad y

2. Cf. recientemente W. SCHNEEMELCHER, *Chronologie gegen E. Schwartz, Ges. Schr.* III 156-168.
3. EPIF. *Panar.* 68, 4; 69, 3; 71, 1.
4. ARRIO, *Carta a Eusebio de Nicomedia,* G.H. OPITZ, *Urkunden,* n. 1, 5.
5. EPIF. o.c. 69, 3; Sozóm. HE 1, 15, 3 (διαλεκτικώτατος).
6. EPIF. 69, 3.
7. Sozóm. HE 1, 15, 4.

coeternidad del Hijo con el Padre[8]. Alejandro, que elogió a ambas partes por su celo teológico se adhirió a la opinión mencionada en segundo lugar y ordenó a Arrio abandonar en adelante sus anteriores ideas.

Arrio se negó a ello terminantemente y el obispo Alejandro, temiendo ver seriamente amenazada la paz de la Iglesia alejandrina, ya que Arrio podía contar con cierto número de adeptos entre el clero, le excluyó de la Iglesia a él y a sus secuaces clericales[9]. Si Alejandro creía que con aquella medida se verían Arrio y sus adeptos condenados a llevar la existencia de una comunidad de sectarios sin importancia, se estaba engañando. El promotor de la discusión no tenía la menor intención de reconocer su exclusión de la Iglesia y de abandonar a ésta, sino que quería hacer triunfar su idea dentro de la Iglesia misma. Podía contar con el éxito en tal empeño, puesto que sabía que tampoco fuera de Egipto reinaba una opinión común acerca de esta cuestión teológica y que una parte considerable del episcopado simpatizaba con sus tesis. Cuando, por tanto, en una carta al influyente obispo de la capital del Imperio, Eusebio de Nicomedia —uno de los «co-lucianistas» —lo informó de la anterior polémica en Alejandría[10], dio el paso decisivo que hizo que la disputa rebasara las fronteras locales y tuviera repercusiones en toda la Iglesia universal.

Esta toma de contacto de Arrio con el episcopado foráneo indujo a su obispo Alejandro a proceder con más energía. En consecuencia, convocó, quizá todavía en 319, un sínodo egipcio general, al que asistieron alrededor de un centenar de obispos. En una carta circular[11] Alejandro comunicó a todos los obispos de la Iglesia católica las decisiones tomadas por el sínodo: Arrio y sus adeptos entre el clero egipcio y libio han sido excluidos

8. Ibid. 1, 15, 3: τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι, καὶ εἶναί ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ αὐτεξιουσιότητι κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν ὑπάρχειν καὶ κτίσμα καὶ ποίημα. 1,15,5: οἱ δὲ ὡς ὁμοούσιος καὶ συναΐδιός ἐστιν ὁ υἱὸς τῷ πατρί.

En apoyo de sus ideas se remitía Arrio a la tradición de la Iglesia alejandrina, cf. E. Boularand, *Denys d'Alexandrie et Arius*, BLE 67 (1966) 161-169.

9. Sozóm. HE 1, 15, 5-7.

10. G.H. Opitz, *Urkunden* n. 1; aquí menciona él ya como adictos — aparte del destinatario — a los obispos de Cesarea de Palestina, Lydda, Tiro, Berito, Laodicea y Anazarbos, mientras que otros tres — los de Antioquía, Jerusalén y Trípoli — lo rechazan y son por tanto calificados por él de «herejes».

11. G.H. Opitz, *Urkunden*, n.º 4*b*.

de la Iglesia por razón de su «herejía que ataca a Cristo» [12]; la decisión afectaba a seis presbíteros, otros tantos diáconos, los obispos Secundo y Teonás, ambos de Libia, compatriotas de Arrio, a los que se añadieron más tarde otros dos presbíteros y cuatro diáconos [13]. La circular hace una breve exposición de las tesis arrianas y una refutación algo más prolija, y contiene además una alusión personal muy intencionada contra Eusebio de Nicomedia, en la que se revela que Alejandro no ignoraba quién desempeñaría el papel principal por la parte contraria en la propagación de la lucha, que había venido a ser ya inevitable. Cierto que Eusebio había respondido, no sin preocupación, al escrito de Arrio: «Tú piensas, sí, correctamente, pero pide a Dios que todos piensen así» [14]; sin embargo, inmediatamente puso con energía manos a la obra y se constituyó en el ardiente propagandista de las ideas del presbítero alejandrino [15].

Éste había entre tanto abandonado Egipto y —después de conversar de paso con Eusebio de Cesarea, que le apoyó con sus cartas [16]— llegó por fin a Nicomedia, que entonces se convirtió en centro de propaganda arriana, hábilmente dirigida por el diplomático Eusebio. Todavía en el año 320, un sínodo de Bitinia convocado por él, dirigió una carta circular a todos los obispos, que pedía el restablecimiento de la comunión eclesial con los condenados, puesto que —decía— son ortodoxos; también se iniciaron gestiones cerca de Alejandro para inducirle a la readmisión [17]. Arrio redactó una profesión de fe, en su nombre y en el de sus amigos excomulgados, que encarecía que su fe era la que habían oído predicar a Alejandro en medio de la Iglesia de Alejandría; según esta fe, sólo el Padre era eterno, él sin principio, mientras que el hijo era la criatura perfecta de Dios y no poseía el ser simultáneamente con el Padre, puesto que el Padre existía entes que el Hijo [18]. Aquí escribió también sin duda su

---

12 Ibid: χριστομάχος αἷρεσις.

13. Ibid., n.º 4*a*.

14 G.H. Opitz, *Urkunden*, nº 2.

15. Ejemplo de una carta de propaganda a Paulino de Tiro: G.H. Opitz, *Urkunden*, n º 7.

16. G.H. Opitz, *Urkunden*, n.º 3 y 7; la esgunda carta, dirigida a Alejandro, afirma que Arrio ha sido mal interpretado.

17. Sozóm. HE 1, 15, 10.

18. G.H. Opitz, *Urkunden*, n.º 6.

obra, titulada *Thalia* (= banquete), mezcla de prosa y verso, con la que intentó expresar sus ideas en forma popular[19].

Se presionó entonces a Alejandro desde diversos frentes para que revisara su juicio sobre Arrio[20], pero él se creyó cada vez más obligado a poner en guardia contra él y contra su doctrina. En un voluminoso escrito a Alejandro, obispo de Tesalónica[21] —pero que a la vez estaba destinado a ser dirigido como circular a otros obispos— se designa a Arrio y al presbítero Aquiles como los verdaderos agitadores, que despreciando toda tradición apostólica, a ejemplo de los judíos, dirigían la lucha contra Cristo y negaban su divinidad. Una encíclica de Alejandro, conservada en un fragmento siríaco, dirigida a todos los obispos de Oriente, gozó del asentimiento de unos 200 obispos, no sólo egipcios, sino también de Palestina, Asia Menor, Grecia y los Balcanes[22]. También el papa Silvestre de Roma fue informado de lo acaecido en Alejandría y de la excomunión de los clérigos alejandrinos[23]. Todos éstos son sólo algunos ejemplos de una correspondencia mucho más copiosa sobre este asunto, puesto que Epifanio conocía una colección de unas 70 cartas de Alejandro sobre la materia[24].

La contienda literaria adquirió pronto una violencia increíble. Ambas partes se acusaban mutuamente de desfigurar la doctrina y el punto de vista de la otra, y en los dos bandos se deslizaban despectivas apreciaciones de índole personal. Así no tardaron en endurecerse los frentes hasta llegarse muy pronto a una hostilidad irreconciliable. En este estadio de la polémica tuvo Constantino conocimiento de la división de la cristiandad oriental, sin duda por informaciones de los obispos de Oriente, aunque, a juzgar por las apariencias, es de creer que en un principio, debido a una cierta perplejidad, no se instruyera al emperador sobre toda la gravedad ni tampoco sobre el alcance teológico de la disputa. No se explica de otra manera la primera toma de posición de Constantino, como resulta de un escrito a Alejandro y Arrio[25], que todavía se conserva, llevado de Occi-

19. Cf. los fragmentos conservados, en G. BARDY, *Lucien*. . 246-274.
20. G.H. OPITZ, *Urkunden*, n.º 11 y 12.
21. Ibid., n.º 14. 22. Ibid., n.º 15.
23. Ibid., n.º 16. 24. *Panar*. 69, 4.
25. G.H. OPITZ, *Urkunden*, n.º 17.

dente a Alejandría por el consejero imperial Osio, obispo de Córdoba. El escrito considera que la causa de la polémica es una discusión completamente innecesaria sobre un punto irrelevante de un pasaje bíblico (Prov 8,22), que si bien se podía interpretar diversamente en privado, no debía airearse imprudentemente en público. En dicho escrito se alude al ejemplo de los filósofos, entre los cuales hay con frecuencia divergencia de opiniones sobre una cuestión particular del sistemo doctrinal profesado por ellos, sin que ello conduzca a la escisión entre sus adeptos. Así pues, se invita a ambos adversarios a reconciliarse, a restablecer la paz y la unidad en la Iglesia y consiguientemente también la armonía en el imperio, que era la meta política final del emperador.

La comparación de la Iglesia con una escuela de filósofos y la apreciación del punto crucial de la discusión como una insignificante cuestión de detalle[26], dan a conocer en primer término la escasa profundidad de los conocimientos del emperador sobre la verdadera esencia de la Iglesia y sobre el significado de la figura de Cristo, y luego también su desconocimiento de la verdadera situación, si pensaba que ésta se podía todavía despejar con un mero requerimiento a la reconciliación dirigido a los dos portavoces de la primera hora. En realidad había vuelto a suscitarse una polémica que hacía tiempo estaba sin zanjar tocante a una cuestión fundamental de la teología cristiana, de cuya solución dependía que el cristianismo conservara o perdiera su más profunda riqueza religiosa, de que siguiera siendo o no una religión revelada.

Ya medio siglo antes de Arrio la teología griega y latina de entonces habían analizado la cuestión de la relación entre el Padre y el Hijo[27]. También entonces habían participado en primera línea en la discusión —en un sorprendente paralelo— representantes de la escuela alejandrina y un antioqueno, aunque sin entablar diálogo directo. Ya aquí aparecieron y desempeñaron un papel especial términos y formulaciones teológicas que son característicos de la discusión en la contienda arriana. El obispo

26. Por causa de este enorme error de interpretación de la situación global, P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*. París ⁴1929, p. 309s, no quería reconocer la autenticidad del escrito, pero sin razón; los primeros datos de Eusebio de Cesarea sobre el contenido de la disputa en la *Vita Const.* son igualmente vagos.

27. Cf. tomo I, cap. 21, con la bibliografía allí indicada.

de Antioquía, Pablo de Samosata, había proclamado después de 260 que la expresión bíblica «Hijo de Dios» sólo designa al hombre Jesús nacido de la Virgen María, en el cual mora el *Logos;* ahora bien, para salvaguardar la unidad de Dios no reconoció Pablo una hipóstasis propia al *Logos* o a la Sabiduría divina, sino que lo consideraba existente en Dios «como la razón humana en el corazón del hombre» [28]. Para él, por tanto, el supremo principio era la unidad de Dios, por lo cual debe considerarse a Pablo de Samosata como representante de un acusado monarquianismo; en cuanto al hombre Jesús, consentía en que se le designase como Dios por el hecho de actuar en él de manera especial la Sabiduría de Dios, algo así como los profetas y los santos habían gozado de la asistencia [29]. En el segundo sínodo antioqueno (268), la expresión ὁμοούσιος desempeñó un papel en la discusión; se le reprochó a Pablo el empleo abusivo de este concepto, pero sin pretender por ello eliminarlo radicalmente de la especulación trinitaria [30]. En efecto, poco antes el obispo de Alejandría, Dionisio, había sido censurado por su homónimo el obispo de Roma (259-268) debido a sus excesivas reservas tocante a esta terminología, y en un escrito justificativo había tenido que reconocer que la expresión, aun sin ser bíblica, era aceptable en esta materia, supuesto que se la entendiera correctamente [31]. De las dos discusiones resulta claro que en el siglo III no estaba todavía suficientemente depurado el término ὁμοούσιος como para poder ser empleado con seguridad y sin posibles equívocos en los enunciados teológicos sobre la Trinidad [32]; no existía aún, por tanto, una terminología exacta para la formulación dogmática.

La cuestión de la relación del Hijo con el Padre había consumido las mejores energías de los más destacados teólogos orientales del siglo III y las repercusiones de la concepción de Orígenes en su empeño por alcanzar una inteligencia correcta del dogma trinitario se dejan sentir por todas partes en el siglo IV. Orígenes

28. H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate,* Friburgo (Suiza) 1952, 26.
29. H. DE RIEDMATTEN, o.c. 8
30. H. DE RIEDMATTEN, o.c. 106s. Cf. también M. RICHARD, EThL 35 (1939) 325-338.
31. Cf. tomo I 384.
32. Véase I.M. DALMAU, *El «homousios» y el concilio de Antioquía de 268,* MCom 34/35 (1960) 323-340; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford 1965, s.v. 959.

expresó de forma muy clara e inequívoca que el *Logos* es un ser divino, y cuando un obispo de su tiempo, Berilo de Bostra (en los límites de Arabia) sustentó la tesis de que Jesucristo sólo era un hombre nacido de la Virgen María, emprendió el viaje a Bostra a petición de los obispos de la provincia de Arabia, para refutar esta tesis en un sínodo[33]. Pero tampoco Orígenes había alcanzado plena claridad en la misma cuestión; se conservan numerosas declaraciones suyas que dan a entender que atribuía, sí, al *Logos* un rango divino, pero subordinándolo al Padre, quizá bajo el influjo de concepciones neoplatónicas[34].

Finalmente, hay que tener también presente que el clima intelectual de Alejandría podía estar todavía bajo un cierto influjo de ideologías gnósticas, que profesaban también una jerarquía y gradación de seres divinos, y cuando Arrio propuso su teología, es posible que más de un cristiano tuviera la sensación de que se le evocaban especulaciones gnósticas. Y Atanasio echó en cara a Arrio su dependencia del sistema gnóstico[35].

Desarrollo del concilio de Nicea

El obispo Osio hubo de reconocer pronto en Alejandría que el camino previsto por el emperador para el allanamiento de la contienda —reconciliación de Arrio con su obispo y suspensión de toda discusión pública sobre el punto en litigio— no era en modo alguno viable. El estigmatizado Arrio abandonó Alejandría apenas llegado Osio, y a Alejandro no podía costarle trabajo convencer al consejero teológico del emperador de que la cuestión era de sumo alcance teológico y debía ser dilucidada definitivamente. Así Osio volvió sin duda directamente a Nicomedia para informar al emperador del fracaso de su misión[36]. Pronto llegaron

---

33. Eusebio, HE 6, 33. 1-3; cf. P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, París 1961, p. 209-218.
34. Cf. W. MARCUS, *Der Subordinatianismus*, Munich 1963, p. 126-163.
35. *Apol. adv. Arianos* 3, 65; cf. también *Ep. ad Serap.* 1, 10s.
36. Poderosas razones militan contra un sínodo de Antioquía (324/325) supuesto por algunos investigadores, que juntamente con Osio habría rechazado la doctrina de Arrio; cf. G.H. OPITZ, *Urkunden*, n. 18; también J.R. NYMAN, StudPatr 4 (TU 79, Berlín 1961) 483-489, y I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel*, Maguncia 1964, p. 49s; trad. cast. en *Historia de los concilios ecuménicos*, vol. I *Nicea y Constantinopla*, Eset, Vitoria 1968.

los dos a la conclusión de que sólo existía una posibilidad de restablecer la paz de la Iglesia: la convocación de la totalidad del episcopado de la Iglesia a un gran sínodo que, tras serias deliberaciones, pronunciara una decisión obligatoria.

Las fuentes primitivas[37] atribuyen unánimemente al emperador Constantino la iniciativa de esta solución, y en este punto debe dárseles crédito. Ya en la fase temprana de la disputa donatista había optado el emperador por una solución análoga mediante la convocación del sínodo de Arles (314), por lo cual el camino elegido en este caso no representaba algo absolutamente nuevo, como con frecuencia se afirma[38]. Además, en el tiempo transcurrido Constantino tuvo que saber que había todavía otra cuestión, la de la fecha de celebración de la pascua, pendiente de solución, para poner fin a la práctica divergente en algunas provincias. Consta con certeza que Constantino ni entabló negociaciones con Roma sobre la convocación de un gran sínodo ni solicitó la aprobación del obispo romano. Hasta el concilio de 680 (6.° concilio ecuménico) no se atribuye al emperador y al papa la convocación conjunta[39], y sólo la tardía leyenda de san Silvestre, que habla del bautismo del emperador en el palacio de Letrán y de su curación de la lepra, sitúa al papa en primer término cuando dice que «por orden suya» había tenido lugar el sínodo de Nicea[40].

Las invitaciones cursadas a los obispos de Oriente y Occidente señalaban a Nicea en Bitinia como lugar de la reunión y el mes de mayo de 325 como fecha de apertura de las deliberaciones[41]. No faltarían obispos a quienes no desagradara leer en la invitación que para el viaje podían utilizar gratuitamente las postas del imperio y que durante la asamblea serían huéspedes del emperador[42]. Las fuentes no dicen nada sobre si a tal o cual de ellos le causó alguna desazón el que en este caso la autoridad política hubiera desarrollado una iniciativa que eventualmente podía ser peligrosa para la independencia de la Iglesia.

---

37. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 6; Teodoreto HE 1, 7, 1; Sozóm. HE 1, 17, 1.
38. Cf. G. LANGGÄRTNER, *Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedankens,* MThZ 15 (1964) 111-126.
39. Mansi XI 661.
40. LP I 34.
41. Escaso crédito merece una noticia siria — G.H. OPITZ, *Urkunden,* n. 20 — según la cual se habría pensado en Ancira como lugar de la asamblea.
42. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 6; Teodoreto HE 1, 7, 2.

El número de los padres conciliares no consta con exactitud; Eusebio dice que habían sido más de 250, Atanasio, también testigo ocular, menciona el número redondo de 300, aunque en otro lugar indica 318. A este último número se atuvieron los historiadores posteriores, tanto más cuanto que tenía un precedente bíblico místico: el número de los servidores de Abraham se elevaba a 318 (Gén 14,14)[43].

Entre los padres conciliares de Nicea se hallaban figuras muy venerandas que —como Pablo de Neocesarea y el abad egipcio Pafnucio— se habían señalado por su constancia en la persecución de Diocleciano, aunque sólo una minoría desempeñó un papel de primera fila en la discusión teológica. Entre éstos se contaba en primer lugar Alejandro de Alejandría, que hasta entonces había ido en cabeza en la lucha contra Arrio; luego Eustacio, obispo de la capital siria, docto en teología, que más tarde hubo de ir al destierro como inconmovible adversario del arrianismo y se enfrentó con la herejía en una gran obra que desgraciadamente se ha perdido[44]; Marcelo de Ancira[45], al que su hostilidad contra la doctrina de Arrio le llevó más tarde al extremo opuesto, y fue condenado en el segundo concilio universal de 381. Finalmente al grupo de los adversarios incondicionales de Arrio pertenecía también Macario, obispo de la ciudad de Jerusalén. A la cabeza de los amigos de Arrio se hallaba Eusebio, obispo de la residencia imperial, Nicomedia; en segundo lugar hay que mencionar al homónimo de éste, pastor de la comunidad de Cesarea de Palestina, que si bien no mostró una personalidad destacada en cuestiones dogmáticas especulativas, logró, precisamente en Nicea, granjearse el favor de Constantino, que supo explotar en lo sucesivo con consumada habilidad.

El Occidente latino tuvo sólo escasa representación, lo cual se comprende sin dificultad: un viaje a tierras tan remotas, aun con la posibilidad de utilizar las postas imperiales, debía en aquel tiempo llenar de preocupación a más de un obispo de África o de las Galias, de Italia o de Inglaterra. En consecuencia,

43. Cf. M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham et le nombre des Pères au Concile de Nicée*, RHE 61 (1966) 5-43.

44. Cf. Quasten P III 302-306; Sozóm. HE 1, 17, 2 menciona a los principales participantes.

45. Sobre su teología M. Tetz, ZKG 75 (1964) 217-270.

sólo cinco obispos cumplimentaron la invitación del emperador. El principal de ellos era Osio de Córdoba, desde hacía ya tiempo hombre de confianza del emperador, aunque también probablemente representante del papa, y que constantemente encabezaba la lista de los obispos [46]. De todas formas, Roma envió a los presbíteros Vito y Vicente [47], que ocupaban su puesto junto a Osio. De los cuatro obispos restantes, sólo de uno se tiene especial noticia en la historia de la Iglesia, Ceciliano de Cartago [48], cuyo nombre está vinculado a la erupción de la disputa donatista.

Ya en el primer concilio universal estuvieron representados los hombres que hoy llamaríamos peritos, asesores teológicos de los obispos, como, por ejemplo, el joven diácono Atanasio de Alejandría, que acompañó a su obispo e intervino repetidas veces en los debates. Se hallaron presentes además cierto número de seglares cultos interesados, que discutían entre sí con ardor el sesgo que tomaban las deliberaciones [49].

Ya antes de la apertura oficial del concilio se iniciaron los diálogos de los asistentes acerca de la cuestión capital que los había congregado, reuniéndose, como es natural, los representantes del pro y del contra y procurando reforzar unos y otros su propio grupo con la adhesión de los todavía indecisos. Tampoco faltó en el primer concilio ecuménico el triste espectáculo de las intrigas. Fueron presentados al emperador escritos en que se acusaba de faltas personales a este o aquel obispo, hasta que Constantino les exhibió sus cartas no leídas, y sin duda también anónimas, que hizo quemar ante sus propios ojos, acompañando la acción de algunas palabras graves sobre la buena armonía fraterna entre los obispos e invitándolos a aplicarse a la verdadera misión que los había llevado a Nicea [50].

Dado que la iglesia de la comunidad de Nicea apenas tenía espacio suficiente para todos los actos del concilio, había puesto el emperador su propio palacio de la ciudad a disposición de los padres conciliares para todo el tiempo que durasen las sesiones.

---

46. V. De Clercq, *Ossius of Cordova* 228-250.
47. Sozóm. HE 1, 17, 2, el cual añade que el papa Julio (en lugar de Silvestre) no había podido asistir a causa de su avanzada edad.
48. Mansi II 696.
49. Teodoreto HE 1, 11, 4.5, Sozóm. HE 1, 17, 3, 1, 17, 7-18, 1.
50. Sozóm. HE 1, 17, 4-5.

Eusebio describió con palabras hímnicas la solemne sesión inaugural, que tuvo lugar el 20 de mayo del año 325 [51]. Los obispos habían ocupado ya sus puestos a los dos lados a lo largo de la sala de sesiones y aguardaban con gran expectación la entrada del emperador, para el que se había colocado un sillón dorado. Gran impresión les causó ver cómo la elevada figura del emperador, vestido de púrpura, avanzaba por en medio de sus filas y aguardaba para tomar asiento un gesto de invitación de los obispos. Tras una breve salutación pronunciada por uno de ellos, tomó el emperador la palabra para dirigirles una alocución en latín, en la que no se podía menos de percibir los acentos de exhortación a la paz y armonía dentro de la Iglesia; un examen a fondo en común de las causas del conflicto abriría el camino a la reconciliación y a la paz, con lo cual los obispos le proporcionarían también a él, su «consiervo», la mayor satisfacción. Acto seguido cedió la palabra a la presidencia del sínodo [52].

Dado que no se han conservado las actas del concilio, no es posible hacer una reconstrucción del reglamento de sesiones ni del exacto transcurso cronológico de los debates, como tampoco fijar exactamente el número de las sesiones conciliares y ni siquiera indicar la duración del concilio. Según parece, la corriente propicia a Arrio tomó inmediatamente la iniciativa y propuso una fórmula de profesión de fe, en la que a ojos vistas se habían integrado elementos esenciales de la teología arriana [53]. Pero tanto esta profesión como los pasajes de la *Thalia* de Arrio que se habían leído en público desencadenaron la más violenta protesta [54], y pronto apareció claro que las formulaciones del novador no tenían la menor probabilidad de ser aceptadas por el concilio. Entonces intervino en el debate el diplomático Eusebio de Cesarea con una propuesta de compromiso, y recomendó a los padres la adopción del símbolo bautismal corriente en su obispado [55]. Los obispos reconocieron de plano la ortodoxia de dicho símbolo que también Constantino tuvo por correcto, como lo resalta Eu-

---

51. Eusebio, *Vita Const.* 3, 10.
52. Ibid. 3, 11-12; Sozóm. HE 1, 19, 2-4.
53. El texto no se conserva ya, cf. Teodoreto HE 1, 7, 14-15.
54. Teodoreto o.c.; Atanas., *Ep. ad Episc. Aeg.* 13.
55. Todavía se conserva en la carta de Eusebio a su Iglesia: G.H. Opitz, *Urkunden*, n.º 22, 4.

sebio, no sin sentimiento de la propia dignidad, pero se consideraron indispensables algunos complementos, con los que se formularan con precisión las aserciones que precisamente entonces estaban sobre el tapete y se descartara una interpretación del símbolo en sentido arriano[56].

Precisamente las propuestas de completar las fórmulas atizaron la discusión que a veces asumía formas violentas y en la que no faltaban inculpaciones mutuas de ambos partidos[57]. Lo que sobre todo dio lugar a grandes debates fue la adopción de la palabra ὁμοούσιος (de la misma substancia), que en lo sucesivo sería la palabra clave y el lema de la teología nicena, ya que no sólo pareció inaceptable a los obispos de sentimientos francamente arrianos, sino que también podía causar desazón en algunnos otros obispos de Oriente, como lo demostraba su ya bastante agitada historia pasada. En cambio, a los representantes de la Iglesia latina podía parecerles muy apropiada la palabra, pues hallaban en ella la exacta correspondencia de lo que desde Tertuliano se había expresado en Occidente con el término *consubstantialis* o *eiusdem substantiae*[58]. Eusebio atribuye con absoluta claridad la aceptación del ὁμοούσιος en el texto del símbolo de Nicea a la iniciativa de Constantino, que se había interesado ahincadamente por la recta interpretación del término entre los griegos y por la aproximación de los puntos de vista de los contendientes[59]. Es muy probable que fuera Osio de Córdoba quien aconsejara a Constantino en este punto, aunque no se puede demostrar que el obispo español hubiese actuado por encargo del obispo de Roma.

Las demás formulaciones de detalle adoptadas en el texto del símbolo[60] —«engendrado del Padre, es decir, de la substancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado»—, ponían los enunciados sobre Cristo al abrigo de toda interpretación arriana. La frase final contenía una vez más un claro repudio de la teología arriana. «A aquellos empero que dicen: "Hubo un tiempo en que no fue",

56. G.H. OPITZ, *Urkunden*, n.º 22, 7.
57. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 13.
58. Véase H. KRAFT, ZKG 66 (1954) 1-24, y también I.M. DALMAU, o c.
59. G.H. OPITZ, *Urkunden*, n.º 22, 7 y EUSEBIO, *Vita Const.* 13, 3.
60. Véase el texto crítico en G.L. DOSSETTI 226-240 y E. BOULARAND 250-259

y: "Antes de nacer, no era", y: "fue hecho de la nada" —o a los que afirman que el Hijo de Dios es de otra substancia (ὑπόστασις) o de otra esencia (οὐσία), o que ha sido creado o está sujeto a cambio o mutación— a éstos los anatematiza la Iglesia católica y apostólica.» Esta anatematización o exclusión de la Iglesia afectó en un principio sólo a Arrio en persona y a sus dos amigos, los obispos Secundo y Teonás, ya que fuera de ellos, todos los demás arrianos suscribieron el símbolo, cuya aceptación había recomendado con términos inequívocos el emperador [61].

Para Arrio hubo de ser una amarga decepción verse abandonado por los co-lucianistas de aquella manera; entonces no le fue escatimado ni el camino al destierro ni la proscripción de sus escritos y de los de sus adeptos [62]. Cuando Eusebio observa que el emperador había logrado con su habilidad diplomática y su fascinación personal que los obispos «fueran de un mismo sentir y parecer en todos los puntos» [63], esto no se aplica ciertamente a todos los arrianos anteriores, y probablemente ni siquiera a él mismo [64]. Hombres como Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea estaban en su interior totalmente del lado del anatematizado Arrio, sólo que no se atrevían a combatir directamente mientras viviese el emperador el símbolo de fe aprobado con tal solemnidad. Pero pronto hallaron medios y caminos para desacreditar cerca del emperador a los defensores del concilio niceno y prepararon así la dura lucha que la fe de Nicea tuvo que sostener todavía durante varios decenios hasta ser reconocida en la Iglesia universal.

Tras la aceptación de la fórmula de la fe se aplicaron los padres conciliares a los otros puntos del orden del día; en la cuestión de la fecha de la celebración pascual se pusieron de acuerdo sobre la práctica vigente en la mayor parte de la Iglesia: la resurrección se celebraría el domingo siguiente al 14 de nisán. A continuación se deliberó sobre cuestiones de disciplina y las

---

61. FILOSTORGIO, HE 1, 9 refiere que 15 obispos arrianos sólo firmaron bajo amenaza de destierro por el emperador.

62. Sozóm. HE 1, 21, 4.

63. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 13 final.

64. El mismo dice en su pasaje —G.H. OPITZ, *Urkunden*, n.º 22, 10— que por bien de la paz había dado su asentimiento al *homousios;* más tarde se dijo de él, zahiriéndole, que sólo el miedo al destierro lo había inducido a firmar: FILOSTORGIO, HE 1, 10.

conclusiones fueron recogidas en 20 cánones. El concilio halló también una magnánima solución al cisma originado en Egipto por el obispo Melecio de Licópolis. Melecio podía conservar el rango y la sede episcoptal; los obispos y sacerdotes consagrados por él fueron admitidos en la Iglesia católica tras imposición de las manos, y además dichos obispos serían promovidos en los casos de sede vacante con el consentimiento del supremo pastor alejandrino[65].

Constantino trató de asegurar rápida y eficazmente la recobrada unidad de la fe, primeramente con una clausura solemne e impresionente del concilio. Sin duda tras la aceptación del símbolo de fe y en conexión con la celebración de los veinte años de su gobierno, ofreció a los participantes en el concilio un espléndido banquete en su palacio de Nicomedia, acto que hizo prorrumpir a Eusebio —siempre pronto al ensusiasmo— en comparaciones con la gloria del reino celestial[66]. Los obispos recibieron con regocijo los presentes que les fueron ofrecidos a cada uno de ellos. Antes de su partida los reunió una vez más a todos a su lado y los exhortó a «seguir conservando la paz entre sí y a evitar querellas de competencias». Finalmente se encomendó a sus oraciones[67]. Poco después dirigió un extenso informe sobre el concilio «a las Iglesias» —entendiéndose sin duda por tales *las que estaban representadas en Nicea—, en el que se atribuía* sin ambages la iniciativa del concilio universal[68]. El emperador aseguraba a los fieles que se habían examinado con gran cuidado todos las cuestiones y así se había logrado la unidad en la fe. Gran espacio dedicaba a la decisión sobre la unificación de la fecha de pascua y subrayaba en términos de sorprendente rigor la necesidad de distanciarse del judaísmo. Un escrito especial fue dirigido a la comunidad de Alejandría: en él volvía a expresar Constantino su satisfacción por el restablecimiento de la unidad de la fe y reprobaba una vez más los errores de Arrio[69]. El

65. Texto de los cánones: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (ed. Alberigo) 5-14; la decisión sobre los melecianos está contenida en la carta de los padres conciliares a las Iglesias de Egipto, Libia y Pentápolis en Teodoreto HE 1, 9, 2-11, en G.H. OPITZ, *Urkunden*, n.º 23, 6-11. Cf. también ATANAS., *Apol. contra Arianos* 71.

66. EUSBEIO, *Vita Const.* 3,14.

67. Ibid. 3, 16 y 21.

68. G.H. OPITZ, *Urkunden*, n.º 26.

69. Ibid., n.º 25.

escrito sinodal del concilio ya mencionado, fue enviado sin duda a todas las comunidades mayores. En el ejemplar enviado a los cristianos de Egipto y Libia, que todavía se conserva, se notifica sobre todo la excomunión de Arrio y de sus dos amigos obispos, justificando la decisión por lo reprobable de su doctrina[70].

El concilio de Nicea, con su decisión de fe, representa un acontecimiento de máxima importancia para la inteligencia de la entera historia de la Iglesia y sobre todo de la historia de los concilios. Nos hallamos ante el primer concilio que posee un inconfundible carácter ecuménico, ya que habían sido invitados a él los obispos de toda la geografía del cristianismo, aunque éstos habían acudido a él en variada proporción. No quita nada a la legitimidad del concilio el hecho de que su convocación fuese *debida a la iniciativa del emperador, ya que el obispo de Roma* había dado su asentimiento a la gestión de Constantino mediante la designación de sus representantes en la asamblea. Este primer concilio ecuménico, al aceptar y proclamar su símbolo, pronuncia en materia de fe una decisión, a la que compete el carácter de definición dogmática. En efecto, el entero desarrollo del concilio, el constante empeño de los padres conciliares por hallar una fórmula que reprodujera con la mayor fidelidad posible un testimonio de fe, permiten ver con claridad su intención de pronunciar aquí una sentencia sobre una cuestión de fe discutida, que fuese definitiva y obligase a la Iglesia universal. El modo y manera de llegar a formular el juicio representa al mismo tiempo un procedimiento de la mayor importancia en la historia de la Iglesia.

La Iglesia procura poner doctrinas particulares de fe al abrigo de falsas interpretaciones o de exposiciones heréticas, a cuyo objeto explica enunciados anteriores de fe mediante adiciones complementarias, los ilumina mediante fórmulas más precisas y hasta emplea para ello términos filosóficos cuando éstos parecen ser adecuados a la materia. Por consiguiente, la salvaguarda de un enunciado de fe cuyo verdadero sentido se ve amenazado, es un factor decisivo en la evolución del dogma. La meta del concilio se alcanzó pese a todas las insuficiencias y miserias humanas,

---

70. Ibid., n.º 23, 2-5.

pese a todo el peligro que representaba la influencia de Constantino, que si bien era un amenaza para la libertad de los obispos en particular, sin embargo no la suprimió. La memorable frase del escrito del emperador a la Iglesia de Alejandría expresa exactamente la realidad teológica a que nos hemos referido: «Lo que han decidido los trescientos obispos no es sino oráculo de Dios, puesto que el Espíritu Santo presente en estos hombres ha puesto de manifiesto la voluntad de Dios» [71]. La validez de estas palabras no queda mermada por el hecho de que en las cinco décadas siguientes del siglo IV estallara una lucha por el reconocimiento de la teología nicena, que sacudió profundamente a la Iglesia e hizo temer que volviera a reproducirse su anterior escisión en diferentes confesiones.

Los acontecimientos hasta la muerte de Constantino (337)

Apenas transcurridos unos meses después de la conclusión del concilio, se puso de manifiesto que el partido arriano no estaba dispuesto a abandonar la lucha en pro de su interpretación de la teología trinitaria. Dos de sus obispos de primera fila, Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea, comunicaron al emperador que retiraban su asentimiento a la fórmula de fe de Nicea. El emperador, que no estaba acostumbrado a ver tratadas así decisiones que él había aprobado solemnemente, consideró tal paso como autoexclusión de la comunidad cristiana, desterró a los dos obispos a las Galias y asignó a sus iglesias pastores fieles a Nicea. Un escrito dirigido a la comunidad de Nicomedia da a conocer todo el disgusto de Constantino por el comportamiento insidioso de su obispo [72]. También una intervención del emperador cerca del obispo Teodoto de Laodicea [73], que hacía pública ostentación de sus simpatías por Arrio, hacía suponer que estaba dispuesto a proceder con toda energía en favor de la observancia de la decisión de Nicea.

Sin embargo, desde comienzos del año 328 se percibió un cambio en la actitud del emperador, que aunque no modificaba

71. Ibid., n.º 25, 8.
72. Ibid., n.º 27.
73. Ibid., n.º 28.

su postura con respecto al Niceno, sí afectaba a algunos representantes aislados de la corriente simpatizante con Arrio. Resulta difícil descubrir las razones ocultas de este cambio. Aquel mismo año se permitió volver del exilio a los obispos Eusebio y Teognis, que pudieron además ocupar de nuevo sus anteriores sedes de Nicomedia y Nicea[74]. Precisamente Eusebio, que tres años antes había sido condenado por el emperador de la manera más severa, logró granjearse cada vez más la audiencia y el favor del emperador, hasta llegar a ocupar el puesto que Osio de Córdoba —regresado sin duda de Nicea a su diócesis española— había tenido anteriormente en calidad de asesor teológico, y que ahora constituía automáticamente a Eusebio en el promotor más eficaz de los intereses arrianos.

Cabe contar, sin duda, para esta evolución de los hechos, en la influencia de la hermanastra de Constantino, Contancia, que vivía en Nicomedia y de cuya confianza gozaba ya hacía tiempo el obispo de la residencia imperial, procedente de la clase alta de la sociedad[75]. Seguramente también Eusebio de Cesarea de Palestina contribuiría al cambio de sentimientos del emperador, ya que su cultura y su talento retórico impresionaban fuertemente al emperador, amén de que su temperamento de palaciego le empujaba a reducir los choques y contrastes violentos. Es posible que también la emperatriz madre, Elena, le dedicara elogios en la corte al referir sus impresiones del viaje a Palestina, donde seguramente se habría encontrado con el obispo de la capital de dicha provincia.

Poco después de su regreso a Nicomedia, asumió Eusebio enérgica y conscientemente la dirección del partido arriano. Se hacía perfectamente cargo de que no se podía emprender una lucha abierta contra el símbolo de Nicea, puesto que ello habría provocado la oposición del emperador. Lo importante era comenzar por descartar a las personalidades de primera fila del

---

74. Filostorgio, HE 2, 7.

75. Algunos investigadores suponen que su rehabilitación tuvo lugar en una segunda sesión del concilio de Nicea el año 327, pero la autenticidad del documento en que se apoya esta hipótesis se presta a los más graves reparos, cf. E. Schwartz, *Ges. Schr.* III 205-213; N.H. Baynes, *Constantine the Great,* Londres 1930, p. 22; contrariamente G. Bardy, RSR 23 (1933) 430-450; también I. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel* 135-139; trad. cast.: *Nicea y Constantinopla,* Eset, Vitoria 1966.

partido contrario. En este sentido, la figura dominante después de la clausura del concilio era el obispo Eustacio de Antioquía. Ya en Nicea había desempeñado un importante papel, había combatido a Arrio también literalmente y había suscitado las iras de Eusebio de Nicomedia al saludar con sarcasmos su nueva carrera[76]. Deslizó con habilidad en los oídos del emperador la noticia de que Eustacio era un carácter de dudosa moral, que perturbaba constantemente la paz religiosa y se había expresado en términos despectivos sobre la madre del emperador. El emperador dio su visto bueno a la convocación de un sínodo en Antioquía (331?), en el que los amigos de Arrio depusieron a Eustacio, que fue desterrado a Tracia por el emperador[77]. Pronto hubieron de seguirle ocho obispos de sus mismos sentimientos, y así, el partido arriano, animado por aquel éxito, dirigió sus ataques contra Atanasio, que a la muerte de Alejandro (328) le había sucedido en la sede de Alejandría, y de cuya energía y constancia se había recibido sin duda ya en Nicea una impresión duradera; en él se anunciaba ya el verdadero campeón futuro de la teología de Nicea.

También en este caso utilizaron los arrianos para lograr sus fines el procedimiento del desprestigio y presentaron como la verdadera causa de que hasta entonces no se hubiese restablecido la paz religiosa el temperamento despótico del obispo de Alejandría que, como decían, no se cuidaba del derecho y del orden y no rehuía el empleo de medios de volencia a fin de hacer triunfar sus intereses. Se decía entre otras cosas que había asesinado al obispo Arsenio, meleciano que no se había sometido incondicionalmente, que había mandado azotar a otros obispos melecianos y había profanado un cáliz utilizado en la sagrada liturgia[78]. El emperador quedó tan impresionado por aquellas inculpaciones que dio orden de que los obispos que de todos modos habían sido ya invitados a Jerusalén para asistir a la ceremonia de consagración de la iglesia del Santo Sepulcro por él fun-

---

76. Véase M. SPANNEUT, DHGE 16, 13-23 (bibliogr.) y H. CHADWICK, JThS 49 (1948) 27-35.

77. Teodoreto HE 1, 21, 4-22, 1. La fecha del sínodo es muy discutida, 326, 330, 331, 338? Véase últimamente H. HESS, *The Canons of the Council of Sardica*, Londres 1958, p. 149.

78. ATANASIO, en su *Apologia contra Arianos*, enumera las acusaciones.

dada, se reunieron en sínodo en la vecina Tiro (335) para tratar el caso de Atanasio[79]. El sínodo estuvo totalmente dominado por el partido arriano; sólo se admitió la presencia de adversarios de Atanasio —los obispos egipcios del séquito de Atanasio fueron rechazados como no invitados— y además el representante del emperador, el *comes* Flavio Dionisio, era partidario incondicional de la corriente arriana. En Tiro aparecieron también por primera vez dos obispos de Panonia, que en las posteriores polémicas desepeñarían un papel con frecuencia cambiante. Eran éstos Valente de Mursa y Ursacio de Singidunum, que sin duda habían sido ganados por Arrio para sus ideas durante su destierro.

En aquel sínodo Atanasio no sólo se hallaba en el papel de acusado, sino que además se enfrentaba a hombres que casi sin excepción eran encarnizados adversarios suyos, de modo que no podía en modo alguno esperar una sentencia justa, sino que incluso tenía motivos para temer por su vida. Así decidió abandonar Tiro secretamente para dirigirse a Constantinopla y hablar personalmente con el emperador[80]. El sínodo pronunció inmediatamente su deposición. Atanasio no fue recibido en audiencia por el emperador, pero pudo hablarle directamente en uno de sus paseos a caballo, le describió lo sucedido en Tiro y le pidió justicia. En un principio no tomó Constantino ninguna decisión; se limitó a ordenar comparecieren en la corte de Constantinopla los participantes en el sínodo de Tiro; sólo cuatro acudieron, los dos Eusebios junto con Ursacio y Valente[81], que formularon una nueva acusación contra Atanasio, en el sentido de alta traición: Atanasio, decían, saboteaba en Egipto los edictos imperiales e impedía la exportación del trigo necesario para la vida de la capital. El emperador habría podido decretar la pena de muerte por este crimen, pero se contentó con desterrar al obispo egipcio a Tréveris[82]. Es un enigma por qué Constantino no ordenó una investigación detallada de aquella descabellada acusación. Parece más bien que encontró un buen pretexto para

79. EUSEBIO, *Vita Const.* 41, 42; el escrito a los sinodales también en Teodoreto HE 1, 29, cf. F. SCHEIDWEILER, ByZ 51 (1958) 87-99.

80. Sobre este punto véase P. PEETERS, *Comment s. Athanase s'enfuit de Tyr en 335*, Acad. R. Belg. Cl. Lettres 30, 5 (Bruselas 1944) 131-177; id., AnBoll 63 (1945) 131-144.

81. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 86; Sozóm. HE 2, 281-313.

82. ATANASIO, ibid. 9.

poder por de pronto alejar de Oriente a aquel hombre incómodo que, a su modo de ver, era obstáculo para la reconciliación.

Así, el partido proarriano tenía ya las manos libres, pero todavía quería coronar la precedente serie de triunfos mediante la plena rehabilitación de Arrio, es decir, con su absolución del anatema y su reposición en sus derechos sacerdotales. También para Arrio había tomado la situación un sesgo más favorable. Si bien el emperador había emanado todavía en 333 un edicto contra él y contra sus partidarios, y en un escrito bastante extenso dirigido a Arrio y a sus amigos había vuelto a reprobar su doctrina [83], sin embargo más tarde, en noviembre de 334, recibió Arrio una carta del emperador, en la que se le invitaba a una entrevista en la corte [84]. Con esta ocasión presentó a Constantino una profesión de fe que escamoteaba con habilidad el núcleo esencial de la controversia, de modo que el emperador tuvo la impresión de que Arrio no enseñaba lo que le imputaban sus adversarios. En consecuencia, remitió el asunto a un futuro sínodo, que le absolvería de la excomunión [85]. Esta posibilidad les llegó a los obispos arrianos en la reunión en Jerusalén a que hemos aludido. En ella declararon ortodoxa la doctrina de Arrio e invocaron para ello el escrito de profesión de fe que había presentado el heresiarca. Entonces le levantaron la excomunión que le había sido fulminada en Nicea y rogaron al emperador fuesen reconocidos de nuevo a Arrio sus derechos sacerdotales, lo cual habría debido tener lugar en un solemne acto de la Iglesia. Poco antes, sin embargo, murió Arrio [86]. La muerte de Constantino el año siguiente significaría para los arrianos el comienzo de un nuevo auge. La parte oriental del imperio recayó en Constancio, hijo del emperador, que había elegido la fe arriana y que en los 24 años de su reinado trataría de ayudarla con todos los medios precisos para imponerla como la única confesión.

---

83. G.H. Opitz, *Urkunden*, n.º 33, 4.

84. Sócrates HE 1, 25, del escrito resulta que tal invitación había sido cursada ya anteriormente.

85. Texto de la profesión de fe: Sozóm. HE 2, 27, 7ss.

86. Acuerdo del sínodo de Jerusalén: Sozóm. HE 2, 27, 13-14; Atanasio, *Apol. contra Arianos* 84; *De syn.* 21. Muerte de Arrio: Atanasio, *Ep. de morte Arii ad episcopos Aegypti et Libyae* 19. En la muerte súbita de Arrio ve Atanasio un juicio de Dios. Es probable que Arrio no muriera en Alejandría, sino en Constantinopla: Sozóm. HE 2, 29, 1-5; Gelasio HE 3, 15.

III. La lucha por el símbolo niceno reinando los hijos de Constantino

FUENTES: Como en el cap. II; para la controversia arriana hay que añadir la *Historia acephala* de C.H. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima* I, 2, 663-671; la colección de documentos de Hilario de Poitiers en *Opus historicum*, CSEL 65, y sus restantes escritos contra los arrianos en PL 10. Los cánones y las fórmulas de la fe de los sínodos en E.J. Jonkers, *Acta et symbola Conciliorum, quae saeculo IV habita sunt*, Leiden 1954. H. Hess, *The Canons of the Council of Sardica A.D. 343*, Oxford 1958, con bibliografía. Los documentos de mayor importancia comentados en P.-P. Joannou, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*, Stuttgart 1972. Los decretos del emperador en el *Codex Theodosianus*, pub. por Th. Mommsen - P.M. Meyer, Berlín ²1954; cf. al respecto C. Pharr, *The Theodosian Code*, Princeton 1952 y P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church* I, Londres 1966. Sobre historia de los emperadores, cf. Ammiano Marcelino, *Res gestae*, pub. por C.U. Clark. Berlín 1910-15.

BIBLIOGRAFÍA: J. Moreau, *Constantinus II, Constantius II, Constans*, en JbAC 2 (1959) 160-184; F. Martroye, *La répression de la magie et le culte des gentils au IVᵉ siècle*, en RevueHistDroit 4 (1930) 669-701; G. Gigli, *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Constanzo II*, Roma 1950; W. Telfer, *Paul of Constantinople*, en HThR 43 (1950) 31-92; G.H. Williams, *Christology and Church - State Religions in the fourth Century*, en CH 20 (Chicago 1951) n. 3, 3-33; n. 4, 3-26; J. Fleming, *Commentary on the so called Opus Historicum of Hilary of Poitiers*, tesis, Durham 1951; W. Schneemelcher, *Sardica 342*, en EvTh, cuad. espec. (1952) 83-104; M. Fortina, *La legislazione dell'imperatore Costante*, Novara 1955; K. Kraft, *Die Taten der Kaiser Constans und Constantius II*, en «JbNumismatik und Geldgeschichte» 9 (1958) 141-186; P. Galtier, *S. Hilaire de Poitiers*, París 1960; M. Simonetti, *Studi sull'Arianesimo*, Roma 1965; C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, 's-Gravenhage 1966; G. Folliet, *L'épiscopat africain et la crise arienne au IVᵉ siècle*, en RÉB 24 (1966) 196-223; M. Meslin, *Les Ariens d'Occident 335-430*, París 1967; *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 1968*, París 1969; J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, París 1971.

Constantino el Grande creía haber tomado acertadas medidas sobre el futuro del imperio cuando en 335 informó a sus tres hijos de la proyectada división del mismo. El mayor, Constantino II, asumiría la prefectura de las Galias, a Constancio II le tocó en suerte el Oriente, mientras que al más joven, Constante, le estaba

reservado el centro del imperio, o sea, África, Italia y Panonia. Además, los dos hijos de Dalmacio, hermanastro de Constantino, participarían en el gobierno, aunque en forma menos acusada. Este plan no se realizó completamente. Durante los tres primeros meses que siguieron a la muerte de Constantino el imperio fue regido todavía en nombre del difunto.

En septiembre de 337 asumieron los tres hijos el título de Augusto; al mismo tiempo, una insurrección militar convirtió a Constantinopla en un baño de sangre: fueron asesinados todos los familiares varones de los tres augustos, excepto los dos sobrinos de Constantino, Galo y Juliano, y varios altos funcionarios. No se sabe si esto sucedió con el consentimiento de Constancio, que se hallaba presente, o si éste tuvo que limitarse a asistir inerme a la matanza. El caso, sin embargo, muestra con sobrada claridad cuán poco espíritu cristiano había penetrado en el ejército y en la administración. Se introdujeron algunas modificaciones en el reparto del Imperio: a Constantino le cupo en suerte el Occidente con la corte en Tréveris; Constancio conservó el Oriente, y Constante asumió el gobierno de los Balcanes con la capital en Sirmio. El hermano mayor ejercía una como tutela sobre Constante y gozaba de la primacía de honor entre los tres. Constante, sin embargo, reclamó la plena igualdad de derechos y acudió a las armas cuando Constantino II se opuso a su reivindicación. Cuando éste se preparaba para el combate, cayó en una emboscada junto a Aquileya y perdió la vida (340). Constante asumió el gobierno de la zona de soberanía de su difunto hermano y así fue durante los diez años siguientes soberano en los Balcanes y en todo el Occidente. Constancio tuvo que aceptar en silencio aquel incremento de poder de su hermano, ya que no podía alejarse de Oriente a causa de los constantes desórdenes que se producían en la frontera persa.

De ninguno de los jóvenes soberanos se podía esperar una reacción en favor del paganismo y menos aún una tentativa de restauración. Ambos habían sido educados cristianamente y la fe cristiana respondía además a su convicción interior. Ambos augustos abandonaron más bien la línea de relativa tolerancia seguida por su padre con los adeptos del paganismo y con la práctica privada de los cultos paganos, como lo demuestra la serie de me-

didas legislativas dictada por ellos. El año 341 significa a este respecto la brecha decisiva, con el edicto de Constancio que comienza con estas palabras: *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*[1]. En todo caso no aparece muy claro si se trataba de los excesos del culto pagano o de los sacrificios paganos en general. De todos modos no podía menos de percibirse el nuevo tono tajante, lo cual animó a los cristianos a adoptar una actitud combativa con el paganismo y sus manifestaciones. El escritor Firmicus Maternus, que no hacía mucho había abrazado el cristianismo, en su celo de convertido pidió a los emperadores que se decretase por ley la clausura de los templos, la fusión de las estatuas de los dioses y la confiscación de los bienes de los templos[2]. El obispo arriano Jorge de Capadocia, que había reemplazado a san Atanasio en la sede de Alejandría, al pasar una vez delante de un templo pagano, exclamó patéticamente: «¿Hasta cuándo seguirá todavía en pie este sepulcro?»[3]

Este talante agresivo se desahogó en diversos lugares en acciones violentas de los cristianos contra santuarios paganos; en Siria, el obispo Marcos de Aretusa hizo demoler un santuario pagano y levantó en su lugar una iglesia; en Cesarea de Capadocia fueron destruidos los santuarios de Zeus y de Apolo, en Frigia fue clausurado el templo de Merus[4]. En este punto tenían los cristianos un modelo en el comportamiento de las autoridades del Estado. Así, el césar Galo hizo que las reliquias del mártir Babilas fuesen trasladadas solemnemente al santuario de Apolo, en Dafne, suburbio de Antioquía, para manifestar con ello que el poder de este oráculo en otro tiempo tan prestigioso había sido quebrantado por el santo cristiano; en Alejandría, el *strategos* Artemios mandó que sus soldados saquearan el templo de Serapis[5]. Llama la atención el hecho de que todos estos incidentes tuvieran lugar en la parte oriental del imperio; es además patente que sólo se trataba de casos aislados.

A pesar de todo, siguieron en vigor las prácticas cultuales pa-

1. Cod. Theod. 16, 10, 2.
2. *De err. prof. rel.* 28, 6; 29, 1.
3. AMIANO MARCEL. 22, 11, 7.
4. Teodoreto HE 3, 7, 6, GREG. NACIANCENO, *Or.* 4, 88-91; Sozóm. HE 5, 4, 2; Sócrates HE 3, 15.
5. JUAN CRISÓSTOMO, *In Bab.* 12; JULIANO, *Ep.* 60 (70 Bidez); Sozóm. HE 4, 30, 2.

ganas y se ejercitaban por lo menos en secreto, como resulta de los reiterados edictos de las autoridades imperiales, que encarecían las anteriores prohibiciones. Algunos se refieren concretamente a la adivinación y a la magia pagana [6], pero aun así, numerosos templos fueron clausurados por edictos oficiales, como lo prueba sobre todo el hecho de que el emperador Juliano volviera a ordenar su apertura mediante decretos especiales, permitiendo en ellos los cultos sacrificiales y restituyéndoles los bienes que les habían sido arrebatados [7]. Eventuales concesiones del emperador Constancio no excluyen su actitud fundamentalmente hostil al culto pagano. Por razones políticas adoptó una actitud moderada respecto del grupo senatorial pagano de la antigua Roma. En su visita a la capital occidental el año 356 permitió que siguieran en pie los privilegios de algunos cultos antiguos, aunque hizo retirar el altar de la Victoria de la sala de sesiones del senado. Todo su comportamiento en su visita a los monumentos más importantes de Roma mostraba que en aquellos testigos de la religión pagana le interesaba más el aspecto de historia del arte que el religioso [8]. Saltaba a la vista que los adeptos del paganismo no podían ejercer todavía una influencia de verdadero peso en la política religiosa imperial en conjunto.

En todo caso la cristiandad del imperio debía estar aguardando con tensión las primeras tomas de posición de los emperadores tocante al conflicto en pro o en contra del niceno, conflicto que había dividido en dos campos sobre todo a los fieles del sector oriental del imperio y que en los últimos años parecía abrir al partido arriano las mejores perspectivas de triunfo. De cualquier forma, al principio pudieron tomar aliento los partidarios del niceno y de su paladín san Atanasio. Ya tres semanas después de la muerte de Constantino el Grande, comunicó su hijo desde Tréveris en un escrito a la comunidad cristiana de Alejandría que quedaba levantado el destierro de su obispo [9]. También los restantes obispos fieles a Nicea que vivían en el exilio recibieron el permiso de regresar a sus obispados, lo cual hace suponer que

6. Ley de 23-11-353: Cod. Theod. 16, 10, 5; 1. 12. 356: ibid. 16, 10, 4-6.
7. AMIANO MARCEL. 22, 4, 3; 22, 5, 2.
8. Cod. Theod. 16, 10, 3; AMIANO MARCEL. 16, 10, 3; SÍMMACO, *Rel. ad Gratianum* 3, 7, 6-7.
9. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 87.

estas medidas se basaron en una inteligencia entre los hijos del emperador. Atanasio se encontró repetidas veces en su viaje de regreso con el emperador Constancio (en Viminacium, en Cesarea de Capadocia, en Antioquía) [10], y en un principio nada daba indicios de tensión entre ambos. En cambio, el regreso de los anteriores pastores de las iglesias tuvo consecuencias menos confortantes. Casi en todas partes se habían designado sucesores de los exiliados, los cuales no estaban dispuestos a retirarse sin más, y en varias ciudades se produjeron por esta razón desórdenes y contiendas en las comunidades cristianas locales [11].

Los eusebianos (el grupo en torno a Eusebio de Nicomedia) estaban, como se puede comprender, desconcertados por el regreso de su más hábil contradictor y sostuvieron resueltamente que la reasunción de la sede alejandrina por Atanasio no era admisible según el derecho canónico; un sínodo de la Iglesia —el de Tiro en 335— lo había depuesto, decían, con una sentencia que tenía fuerza legal, y aquel acto no podía ser invalidado con una declaración unilateral por parte del emperador. Enviaron incluso a Roma, al papa Julio, a un sacerdote por nombre Macario, que debía llevar al papa las actas del sínodo de Tiro y demostrar la ilegitimidad del regreso de Atanasio [12]. Al mismo tiempo reconocían como obispo de Alejandría al antiguo presbítero Pistos, que había sido consagrado obispo de los melecianos por un amigo de Arrio. Un hombre de la energía y combatividad de Atanasio reaccionó rápidamente y con decisión. Convocó un sínodo de todos los obispos egipcios (338), que le expresó solemnemente su confianza como a legítimo obispo de todo Egipto, y en una encíclica dirigida a todos los obispos de la Iglesia demostró que Atanasio había sido elegido obispo diez años antes en forma canónicamente irreprochable, que su deposición por el sínodo de Tiro había sido un puro acto de violencia y que durante su destierro no había tenido sucesor alguno, por lo cual había vuelto a su sede episcopal todavía vacante [13].

Esta carta circular, que fue enviada también a Roma y a los tres emperadores, indujo a los eusebianos a dar un paso poco

---

10. Atanasio, *Apol. ad Constant.* 5.
11. Hilario, *Fragm. hist.* 3, 8, 9.
12. Atanasio, *Apol. contra Arianos* 19.
13. Ibid. 3-19.

meditado. Solicitaron del papa que fuese convocado un sínodo que zanjara el caso de Atanasio, con lo cual renunciaban al carácter definitivo de la decisión del sínodo de Tiro, que con tanto encarecimiento habían defendido hasta entonces [14]. Al mismo tiempo se distanciaron del hasta entonces sucesor de Atanasio, Pistos, y optaron por un forastero, Gregorio de Capadocia, que fue rápidamente consagrado obispo y llevado a Egipto [15]. Dado que hasta entonces se había reconocido al clero y al pueblo de Alejandría el derecho de la elección episcopal, esta designación absolutamente anticanónica fue objeto de la más violenta contradicción por parte de los católicos de Alejandría, y el nuevo obispo hubo de efectuar su entrada en la capital egipcia (339) protegido por la fuerza armada; aun así se produjeron desórdenes que originaron muertos y heridos.

Atanasio, sin embargo, hubo de ceder a la violencia y abandonar por segunda vez la ciudad episcopal, aunque con una llameante protesta a todos los obispos, en la que aludía al destino de la Iglesia caso que presenciara el terror impasiblemente y en silencio [16].

Entre tanto se habían cursado invitaciones del papa Julio para un sínodo que había de celebrarse en Roma; pero los eusebianos se negaron a acudir a esta ciudad, aunque ellos mismos habían solicitado el sínodo, e invocaron nuevamente el hecho de que el caso había quedado ya zanjado por un sínodo oriental; añadían además que un sínodo occidental no podía discutir o zanjar ningún caso que fuera asunto interno de la Iglesia de Oriente [17]. Esto sólo sirvió para mover aún más al papa a examinar por fin cuidadosamente en un sínodo romano (340/341), apoyado en toda la documentación accesible, el asunto de Atanasio, presente en la asamblea junto con un grupo de obispos también expulsados. El sínodo llegó a la conclusión de que Atanasio era el obispo legítimo de Alejandría, cosa que fue comunicada por el papa Julio en un escrito lleno de dignidad dirigido a los obispos orientales, en el que no se ocultaba ni mucho menos el derecho del papa a fallar

---

14. Ibid. 20.
15. Sócrates HE 2, 9.
16. ATANASIO, *Hist. Ar.* 9-10, *Epist. encycl.* 6.
17. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 31-35; Sozóm. HE 3, 8, 4-8.

también en los asuntos de las sedes episcopales de Oriente con decisiones obligatorias para la Iglesia universal. Con gran habilidad les pone ante los ojos su inconsecuencia al rechazar la nueva vista de una causa zanjada en un sínodo, mientras que en el caso de Arrio habían procedido de manera completamente diferente [18]. Sin embargo, la decisión del sínodo romano no influyó en la situación de hecho; Atanasio tuvo que permanecer en Occidente, manteniéndose en contacto epistolar con los cristianos que le seguían siendo fieles en Egipto [19]. Los adversarios del *homousios* se reunieron en Oriente con ocasión de la solemne consagración de la iglesia edificada por Constancio en Antioquía (otoño de 341). En el sínodo de consagración de la iglesia redactaron una carta circular, en la que negaban ser partidarios de Arrio; afirmaban que se atendrían exclusivamente a la tradición y en su profesión de fe evitaban la formulación introducida en el símbolo de Nicea [20].

El sínodo de Sárdica y sus consecuencias

La discusión volvió a ponerse en marcha debido a los acontecimientos políticos que habían procurado al joven Constante la soberanía monárquica en Occidente y un incremento de poder que no podía dejar indiferente a Constancio en Oriente. Cuando Constante solicitó de su hermano una aclaración sobre la postura de los obispos en el sector oriental del Imperio, se personó inmediatamente en la corte de Tréveris una delegación de cuatro obispos, que presentó al emperador una nueva fórmula de fe, en la que, aun cuando se rechazaban algunas tesis de Arrio, no se le nombraba a él, ni se mencionaba el *homousios*, como si no hubiese existido el concilio de Nicea [21]. Entre tanto, sin embargo, también el papa Julio se había mostrado activo; había rogado al emperador Constante que obtuviera de su hermano el consentimiento para un nuevo sínodo, al que asistirían los obispos de las dos partes del Imperio y que habría de eliminar definitivamente el conflicto. Cons-

---

18. ATANASIO, *Hist. Ar.* 15, *Apol. contra Arianos* 21-31; sobre el escrito del papa cf. P. BATIFFOL, *La paix Constantinienne*, París [4]1929, p. 416-423.

19. Una carta, en la que designa obispos para 13 sedes vacantes de Egipto: PG 26, 1412-1414.

20. ATANASIO, *De Syn.* 22; SÓCRATES HE 2, 10, Sozóm. HE 3, 5, 5.

21. ATANASIO, *De Syn.* 25; Sozóm. HE 3, 10, 4-6.

tancio accedió, y así fue convocada una asamblea de todos los obispos en Sárdica (Sofía), en los Balcanes[22], que se halla todavía en la zona de soberanía de Constante, aunque inmediatamente junto a la frontera del imperio de Oriente.

Aquí confluyeron en otoño de 342 ó 343[23] los dos grupos; iban a la cabeza de los 90 obispos occidentales el ya muy anciano Osio de Córdoba y los dos presbíteros Arquidamo y Filoxeno como representantes del papa Julio[24]. Los orientales, sólo un poco *inferiores en número (75-80), estaban encabezados por Esteban de* Antioquía, Acacio de Cesarea de Palestina — Eusebio de Nicomedia, durante los últimos años de su vida obispo de Constantinopla, había fallecido en 341 —, pero estaban acompañados significativamente por dos altos funcionarios de Constancio[25]. Por desgracia no hubo ni una sola sesión común de ambos grupos, ya que el grupo oriental puso una condición *sine qua non:* los obispos de Oriente depuestos, Atanasio, Marcelo de Ancira y Asklepas de Gaza, no debían participar en el sínodo, pues en cuanto acusados no podían tener voz ni voto[26]. Ni siquiera cedieron cuando Osio propuso que Atanasio, aun después de demostrada su inocencia, permaneciera en Occidente si no se deseaba su regreso a Alejandría. Los orientales celebraron una sesión especial, redactaron una carta circular a la Iglesia universal y abandonaron Sárdica de noche, con el pretexto de que acababan de recibir la noticia de una victoria de su emperador Constantino contra los persas, que ellos debían celebrar en sus iglesias[27]. Da la sensación de que se había acordado ya de antemano el entero proceder de los orientales. En su carta circular a la Iglesia universal repetían las viejas acusaciones contra Atanasio y Marcelo de Ancira y condenaban a los obispos occidentales de primera fila, en primer lugar al papa Julio, a Osio de Córdoba y a Maximino de Tréveris, porque por culpa de ellos habían sido «recibidos de nuevo en la comunión de la Iglesia Marcelo, Atanasio y los otros delincuentes»[28].

22. HILARIO, *Fragm. hist.* 3, 14; ATANASIO, *Apol. ad Constant.* 3-4.
23. La fecha sigue todavía controvertida; cf. últimamente el conspectus en H. HESS, o.c. 140-144 (para 343), que, sin embargo, pasó por alto el estudio de W. SCHNEEMELCHER sobre la cuestión (para 342).
24. HILARIO, *Fragm. hist.* 2, 9-15; 3, 16.
25. ATANASIO, *Hist. Ar.* 15.
26. ATANASIO, ibid. 15 y 44; Sozóm. HE 3, 11, 4.
27. ATANASIO, *Hist. Ar.* 16 y 44; *Apol. contra Arianos* 48.
28. HILARIO, *Fragm. hist.* 3, 1-29.

El grupo occidental se vio forzado a evacuar por sí solo el entero programa que había sido fijado al sínodo. Emprendió un examen documental de todos los obispos acusados de Oriente; se comprobó una vez más la inconsistencia de las acusaciones contra Atanasio y sus amigos, mientras que sus enemigos, o sucesores en sus sedes episcopales, habían incurrido en violaciones del derecho eclesiástico. Así, los occidentales por su parte excluyeron de la comunión de la Iglesia a los hombres de primera fila de *Oriente* [29]. *Algunos obispos querían también que fuese proclamada* una nueva fórmula de fe y propusieron algunos esquemas, pero a ello se opuso Atanasio, con razón, haciendo notar que el símbolo de Nicea era más que suficiente y no debía ser desvalorizado con nuevas y nuevas producciones de símbolos, como solían hacer los orientales [30]. Se informó a los obispos de la Iglesia universal acerca de los acuerdos y se pidió el asentimiento a los ausentes [31].

No obstante, el sínodo de Sárdica realizó un importante trabajo desde el punto de vista del derecho canónico, al formular en 21 cánones disposiciones disciplinarias, que habían venido a ser necesarias de resultas de las amargas experiencias de los últimos años [32]. Así se establece expresamente que un obispo depuesto tiene derecho a apelar contra la sentencia —que por lo demás sólo puede ser dictada por el sínodo de su provincia— y ello en esta forma: sus colegas en el episcopado deben proponer el caso al obispo de Roma, al cual compete decidir si el juicio pronunciado es o no legítimo, o remitir el examen del caso al sínodo de una provincia vecina, en el que el acusado pueda estar representado [33]. Se recomienda insistentemente a los obispos que no admitan en sus diócesis a clérigos procedentes de otras o los consagren sin el consentimiento de su propio obispo, ni otorguen la comunión de la Iglesia a uno que haya sido excomulgado por su obispo [34].

29. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 36, 49.

30. Teodoreto HE 2, 8, 37-52: texto griego del esquema; el latino: Mansi VI 1215ss, cf. ATANASIO, *Tom. ad Antioch.* 5.

31. En griego en ATANAS., *Apol. contra Arianos* 44-51; Teodoreto HE 3, 8, 1-36; latín en HILARIO, *Fragm. hist.* 2, 1-8.

32. Su autenticidad, largo tiempo controvertida, como también la de los cán 3, 4 y 7 acerca del derecho de apelación a Roma, se tiene hoy por asegurada, cf. H. HESS, o.c. 22-24. Texto crítico de C.H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima* I 480-482.

33. Can. 3, 4, 7.

34. Can. 16, 18, 19.

Se urge con severidad el deber de residencia de los obispos y se prohíbe con el mayor rigor el traslado a otra diócesis[35]. Una alusión indirecta muy clara contra sucesos de un pasado reciente se deja notar en las disposiciones que prohíben constantes viajes de los obispos a la corte imperial[36]. Antes de separarse los obispos se dirigieron con apremio al emperador, solicitando de él que cuidase de que se pusiese fin a las intrigas y actos de violencia de obispos contra sus colegas y de que los funcionarios del Estado no se injirieran en los asuntos de la Iglesia[37].

Mirado en conjunto, el sínodo de Sárdica, en el que se habían puesto tantas esperanzas en Occidente, careció de resultado positivo, si se exceptúan los mencionados cánones. Con la excomunión de los hombres de primera fila en Oriente y Occidente quedó la atmósfera tan emponzoñada, que aquí se puso ya de manifiesto la brecha entre la cristiandad oriental y la occidental, una de las primeras etapas en el largo proceso de alienación que llevaría un día a la separación de ambas. La alienación resultaría funesta sobre todo cuando el poder político de una de las partes del imperio respaldara la postura de su respectivo episcopado en cuestiones dogmáticas o disciplinarias. Un proceso de esta índole se inició ya en el ámbito de soberanía de Constancio. El emperador tomó abiertamente partido contra todos los que de una forma u otra habían dado a conocer su simpatía por los acuerdos de los obispos occidentales en Sárdica. Se desterró a obispos y a clérigos y el emperador hizo montar la guardia para impedir la vuelta en secreto de los obispos que habían sido rehabilitados en dicho sínodo[38].

Entonces vino una ayuda imprevista de Occidente. Constante, seis años más joven que su hermano, no se limitó a cuidar de que se mantuviese la tranquilidad en el ámbito eclesiástico en su zona de soberanía, sino que además ejerció una presión sensible sobre su hermano mayor para que los atanasianos vieran reconocidos sus derechos también en la parte oriental del imperio, y Constancio hubo de contar con la energía y la superior habilidad diplomática

---

35. Cán. 14, 15; 1, 2.
36. Cán. 8-12.
37. El contenido del escrito lo resume HILARIO, *Liber I ad Constantium* 1-5.
38. ATANASIO, *Hist. Ar.* 17 y 19.

del hermano menor, que había mostrado ya con respecto a Constantino II que en modo alguno estaba dispuesto a renunciar una vez que había tomado una decisión. En pascua de 344 apareció en la corte de Antioquía una delegación de Occidente, de la que formaba parte también el entonces obispo de Colonia Eufratas, y entregó una carta de su emperador Constante, en la que se solicitaba para Atanasio el permiso de regresar a su ciudad episcopal. Si bien la delegación no logró que se permitiese el regreso de los obispos desterrados, al menos quedó por de pronto suspendida la persecución de los atanasianos en Egipto [39]. No obstante, la influencia de Constante siguió mostrándose eficaz, y así, cuando murió Gregorio el año 345, invitó Constancio por carta a Atanasio a regresar a su diócesis. Atanasio, sin embargo, se hizo rogar repetidas veces y preparó con todo cuidado su regreso. Se despidió en forma solemne del emperador Constante y del papa Julio, que le entregó un escrito de reconocimiento dirigido a los alejandrinos [40]. En Antioquía fue recibido por el emperador en persona, que si bien no accedió a su requerimiento de permitirle un careo con sus adversarios a fin de poder defenderse ante ellos, sin embargo, pareció dispuesto a restablecer definitivamente la paz con Atanasio, ya que pidió al prefecto de Egipto la devolución de todas las cartas oficiales que se le habían dirigido tocante al asunto de Atanasio [41].

La recepción en Alejandría del obispo tan largo tiempo desterrado se asemejó a una entrada triunfal. Atanasio hace notar con satisfacción que entonces estaban en comunión con él más de 400 obispos de Oriente y Occidente; incluso sus dos encarnizados enemigos en los Balcanes, Valente y Ursacio, declararon al papa Julio que aceptaban los acuerdos del sínodo de Sárdica, rogaron ser admitidos en la comunión de la Iglesia y en un escrito dirigido a Atanasio lo designaron como su hermano [42]. Si bien algunos obispos de Oriente no estaban interiormente de acuerdo con aquel sesgo de las cosas, parecía sin embargo que se había entrado ya por el camino de la pacificación definitiva. Pero una vez más un

39. Ibid. 20-21.
40. Atanasio, *Apol. contra Arianos* 51 y 57; *Hist. Ar.* 21.
41. Atanasio, *Apol. contra Arianos* 54, 55, 23.
42. Hilario, *Fragm. Hist.* II 20.

acontecimiento político vino a frustrar las esperanzas, al producirse la muerte del hombre que había puesto en marcha aquella evolución. En enero de 350 era proclamado emperador, en las Galias, el comes Magnencio de Autún. El emperador Constante buscó refugio en España, pero fue alcanzado en los Pirineos por las tropas amotinadas, que le quitaron la vida. Al cabo de tres años de lucha con variada fortuna logró Constancio someter al usurpador [43]. El segundo hijo de Constantino quedaba como soberano único, con lo cual también la política religiosa del Estado volvía a estar en manos de un solo hombre.

La política religiosa bajo la soberanía única de Constancio (350-361)

En los primeros momentos parecieron infundados los nuevos temores de Atanasio y de sus amigos; Constancio le notificó que tendría en cuenta los deseos de su hermano difunto y que Atanasio podía contar siempre con su apoyo [44]. De hecho Atanasio había actuado con gran prudencia al mantenerse sumamente reservado frente a una delegación del usurpador Magnencio que quería ganárselo para su causa e invitar a su comunidad a orar por el emperador Constancio [45]. Pero a medida que aumentaban los éxitos de éste contra el usurpador, más se acentuaba la resistencia de los adversarios de Atanasio, a los que también se inclinaba cada vez más el emperador. Desde comienzos de 352 le echaron en cara su inclinación a Constante y el haber recibido la delegación de Magnencio y trataban de hacerlo parecer sospechoso de deslealtad ante Constancio [46]. Intensificaron sus esfuerzos cuando, con la muerte del papa Julio (352), perdió Atanasio uno de sus más incondicionales adeptos en Occidente [47]. Con todo, su sucesor, el papa Liberio (352-366), rechazó igualmente las acusaciones contra Atanasio y se dirigió a Constancio, que por entonces se hallaba en Arles, pidiéndole que convocase un sínodo en Aquileya, en el que volviese a restablecerse la paz de la Iglesia entre Oriente y Occidente [48]. No fue buena señal que los enviados del papa cerca

43. Véase J. Moreau, JbAC 2 (1959) 180 165s.
44. Atanasio, *Apol. ad Constant.* 23.
45. Ibid. 9.
46. Atanasio, *Apol. ad Constant.* 3s, también *Hist. Ar.* 30.
47. Julio murió el 12-4-352, LP I 9.
48. Hilario, *Fragm. hist.* 5, 1-6.

del emperador se encontraran en Arles con los dos obispos de Panonia, Valente y Ursacio, convertidos ahora en los asesores teológicos del emperador para el Occidente latino.

El emperador estaba dispuesto a celebrar inmediatamente un sínodo, pero en Arles, a donde fueron invitados los obispos galos (353). Sin embargo, no se propuso a su deliberación ninguna de las cuestiones teológicas pendientes, sino un decreto ya totalmente redactado que contenía la condenación de Atanasio [49]. Los legados pontificios exigieron que se examinasen primero las diferencias teológicas, pero en vano. Como otrora su padre había amenazado a la minoría en Nicea, así amenazaba ahora el emperador a los obispos de Occidente con la deposición y el destierro, caso que se negaran a suscribir el decreto. Juntamente con esta amenaza, la artera elocuencia del obispo Valente de Mursa logró que un obispo galo tras otro —que además sólo tenían escasa noticia de la entera prehistoria del caso de Atanasio— firmaran el documento presentado; sólo uno se mantuvo firme, Paulino de Tréveris, que tuvo que pagar su resistencia con el destierro a Frigia, donde murió [50].

Tampoco el papa Liberio pudo dar su asentimiento y pidió al emperador que convocase un nuevo sínodo general [51]. Constancio accedió de buen grado a esta petición, puesto que sabía que de parte de aquel episcopado no era de prever una seria oposición a su voluntad, y fijó Milán como lugar de reunión del sínodo, en el que el año 355 se hallaron presentes algunos obispos orientales y un número considerable de obispos occidentales [52]. Con aquel sínodo se inició una bochornosa tragedia que pesa enormemente sobre el emperador, hombre incapaz de soportar la menor contradicción a su voluntad y que se dejó arrastrar a medidas cada vez más duras. Lo único que quería era lograr una vez más que los sinodales suscribieran la sentencia de condenación contra Atanasio. Pero el obispo Eusebio de Vercelli propuso, por el contrario, que por de pronto los obispos presentes pusieran su firma bajo el símbolo de fe de Nicea y cuando el obispo de Milán, Dionisio, se disponía

---

49. SULPICIO SEVERO, *Chron.* II 39.
50. HILARIO, *Fragm. hist.* 1, 6; ATANASIO, *Apol. ad Constant.* 27.
51. HILARIO, *Fragm. hist.* 5, 3; 6.
52. Sozóm. HE 4, 9, 1

a hacerlo, se produjo un repugnante tumulto [53]. Entonces el emperador ordenó que las sesiones siguientes se trasladasen de la iglesia al palacio imperial [54] a fin de tener más controlados a los obispos, y una vez más y con las mismas amenazas obtuvo el mismo resultado que en Arles. Todos menos tres cedieron a la violencia; estos tres fueron Eusebio de Vercelli, Lucífero de Cagliari y Dionisio de Milán, que fueron condenados al destierro.

A los católicos de Milán les fue impuesto como obispo el arriano Auxencio de Capadocia, que ni siquiera podía predicar a sus fieles en su lengua materna. Después de la clausura del sínodo se dio a varios delegados imperiales el encargo de visitar a los obispos ausentes y obligarles también a firmar el decreto. Cierto que en las Galias se tropezó con una cierta resistencia, cuyo animador fue el obispo Hilario de Poitiers, que en los años siguientes contribuiría decisivamente a que el Occidente latino no sucumbiera al arrianismo. Entonces se le forzó a participar con otros obispos del sur de las Galias en un sínodo convocado en Béziers (356), donde se logró taimadamente que la mayoría de los participantes dieran su asentimiento a la condenación de Atanasio. Sólo Hilario y Rodanio de Toulouse se negaron a hacerlo, por lo cual fueron desterrados a Frigia [55].

Pero quedaba todavía un obispo en Occidente, cuya actitud era muy importante para el emperador y sus consejeros, porque se trataba del obispo de Roma, el papa Liberio. Cuando éste tuvo noticia de lo sucedido en Milán escribió inmediatamente a los tres obispos desterrados, les expresó su reconocimiento por su actitud firme y su pena por no poder acompañarlos en su suerte [56]. En atención al rango del obispo de Roma el emperador juzgó al principio más prudente recurrir a otro método. El funcionario imperial, Eusebio, hizo llegar al papa ricos presentes, y sólo cuando éstos fueron rechazados vinieron las amenazas. Cuando el papa mandó retirar de la iglesia de San Pedro los presentes que habían sido depositados en ella, recibió el prefecto de la ciudad, Leoncio, la orden de conducir a Liberio por la fuerza a la corte.

---

53. HILARIO, *Ad. Constant.* 1, 8; ATANASIO, *Hist. Ar.* 31-34.
54. LUCIF. CAL., *Moriendum esse pro Filio Dei* 1.
55. HILARIO, *Contra Constant.* n. 2; sobre el sínodo de Béziers véase E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I (París [2]1964) 224-228.
56. HILARIO, *Fragm. hist.* 6, 1-2.

A fin de evitar desórdenes en el pueblo, hubo que ejecutar la acción al abrigo de las tinieblas nocturnas[57]. En la corte de Milán se produjeron fuertes altercados entre el emperador —de una desmedida irritabilidad— y el papa, que con la mayor dignidad y firmeza se negó a condenar al «impío Atanasio, cuya insolencia no podía describirse con palabras», según se expresaba el emperador[58]. Finalmente, el emperador le dio tres días para deliberar, pasados los cuales debería optar por firmar la condenación y a la vez por su regreso a Roma, o por el destierro. Pero ya dos días después fue desterrado Liberio a Tracia, donde fue confiado a los cuidados de un obispo arriano. Liberio rechazó las 5000 piezas de oro que le envió el emperador para cubrir los gastos, así como el dinero que quería enviarle la emperatriz[59].

Seguramente se contaba con una larga resistencia de Liberio, puesto que al cabo de algún tiempo se le nombró un sucesor: un diácono llamado Félix, lo bastante falto de carácter como para aceptar el cargo[60]. Así se había logrado acallar toda voz que pudiera contradecir eficazmente. Sin embargo, alguien en la corte del emperador recordó que en la lejana España vivía todavía el obispo de Córdoba, Osio. Aunque ya casi centenario, también aquel anciano pareció peligroso, y como tras reiterados escritos del emperador no se mostrara dispuesto a romper con Atanasio, se le hizo conducir a los Balcanes y se le tuvo bajo custodia, probablemente en Sirmio[61].

Una vez que el Occidente había sido intimidado de esta manera por el emperador, se podía proceder con mayor seguridad contra Atanasio, que seguía residiendo en Alejandría y que resistía todas las tentativas de intimidación aduciendo hábilmente las cartas del emperador, en las que éste le había asegurado su simpatía y su ayuda. También salió fallido un intento de organizar un motín del pueblo contra él[62]. Finalmente, durante la celebración de una ceremonia litúrgica, en la que se hallaba presente Atanasio,

---

57. ATANAS., *Hist. Ar.* 35-37.
58. Teodoreto HE 2, 16, 1-27.
59. Cf. M. GOEMANS, *L'exil du pape Libère*, «Mélanges Chr. Mohrmann» (Utrecht 1963) 184-189.
60. Teodoreto HE 2, 17, 3; ATANASIO, *Hist. Ar.* 75.
61. Coll. Avell. 2, 32.
62. *Hist. aceph.* 4.

irrumpió en la iglesia de san Teonás un destacamento de soldados para arrestar al obispo; en medio del tumulto que se produjo y que causó varias muertes, pudo escapar Atanasio (febrero de 356), que buscó refugio entre los monjes del desierto, que le acogieron con entusiasmo[63]. Contra la voluntad de la población, que se había dirigido al emperador, un año más tarde (357) fue designado de nuevo un extranjero como obispo de la comunidad alejandrina, tras haber despojado a los católicos de sus iglesias, para entregarlas a los arrianos[64]. El nuevo obispo, Jorge, ejerció un verdadero régimen de terror sobre Egipto, envió al destierro a obispos y sacerdotes y atormentó de todas las maneras posibles a los cristianos fieles a Atanasio, hasta que finalmente, al cabo de 18 meses, los alejandrinos, hartos de aquel terror, obligaron a huir al obispo que les había sido impuesto[65].

Atanasio, sin embargo, no podía intentar regresar a su iglesia, y así los defensores del niceno se vieron condenados a la clandestinidad. Desde su refugio en medio de los monjes egipcios compuso Atanasio algunos de sus más importantes escritos en su propia defensa. En la *Apología al emperador Constantino* refutaba las calumnias que se habían puesto en circulación contra él, poniendo especial cuidado en la exposición y el estilo. La *Apología por su fuga* se dirige a la Iglesia universal y fue uno de sus escritos más leídos. El *Apologético contra los arrianos* es de un valor inapreciable para la historia de los años 339-357, en razón de los numerosos documentos que reproduce. En la *Historia de los arrianos* dedicada a los monjes de Egipto, ataca implacablemente a su adversario, describe con un estilo llameante sus intrigas y llama al emperador Constancio precursor del Anticristo[66]. Lucífero de Cagliari llevó a cabo en latín una obra paralela, con sus cinco escritos polémicos, con frecuencia desmesurados, contra Constancio, redactados también en el destierro[67].

En todas estas controversias no ocupa ya por lo regular el primer plano la cuestión de la ortodoxia, sino la lucha por el reco-

63. ATANASIO, *Apol. de fuga* 24.
64. ATANASIO, *Hist. Ar.* 55-58; Sozóm. HE 4, 9, 8-12.
65. ATANASIO, *Apol. ad Constant.* 28; *Hist. Ar.* 73; EPIFAN., *Panar.* 76,1.
66. Edición especial de la *Apologia ad Constantium* y de la *Apologia de fuga* por I.-M. SZYMUSIAK en SChr 56, París 1958.
67. CSEL 14 (Viena 1886, ed. dir. por W. HARTL).

nocimiento o el repudio de los obispos, o más exactamente de Atanasio y de sus adictos en el episcopado. Quien se declaraba en su favor era ortodoxo, decían sus amigos; quien lo condenaba, optaba por la paz y demostraba su fidelidad al emperador. Así pues, tan luego alcanzaban influencia política los adversarios de Atanasio, su primer cuidado no era predicar a sus fieles la concepción de fe que ellos sostenían, sino alejar de sus sedes a los obispos simpatizantes con Atanasio y reemplazarlos por correligionarios suyos. No es, pues, sorprendente que a mediados del siglo IV apenas se encuentre en las filas arrianas un hombre que se interese primariamente por la cuestión teológica.

La situación cambió hacia el año 356, cuando Aecio, hombre de gran habilidad dialéctica, tras una vida rica en peripecias vino a dar en la teología y fue consagrado diácono por el obispo antioqueno Leoncio[68]. Aecio resucitó el verdadero tema central de Arrio, la cuestión de la relación entre el Padre y el Hijo y propuso de palabra y por escrito la solución más radical de todas. Según él, el Hijo no es de la misma esencia que el Padre, ni de una esencia parecida, ni tiene la menor analogía con él; Aecio rechazaba por tanto la terminología discutida hasta entonces y sostuvo prácticamente la fórmula ἀνόμοιος; la historia de los dogmas ve en él al fundador de los «anomeos» o «aecianos», que forman el ala arriana más radical[69]. Sin embargo, en Antioquía halló poco favor la teología radical de Aecio, por lo cual se dirigió a Alejandría, donde le halló más tarde Eunomio, posteriormente obispo de Cízico, al que ganó para su teoría[70]. No obstante, estos hombres iniciaron la escisión de los arrianos en diferentes grupos y así, sin quererlo, fueron causa del debilitamiento de todo el movimiento antiniceno.

La postura de Aecio fue compartida también por el obispo Germanio, que en 351 había sido llamado de Cízico a Sirmio, donde en 357 concibió una nueva fórmula de fe, en la que se rechazaban los términos *substantia, consubstantialis* y *homousios*[71]. Para esta fórmula trataron de obtener la firma del anciano Osio,

68. Sobre Aecio, G. BARDY, RHE 24 (1928) 809-827.
69. Cf. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, Darmstadt [5]1959, 104.
70. Véase E. VANDENBUSSCHE, RHE 40 (1944-45) 47-72; L. ABRAMOWSKI, RAC 6, 936-947.
71. Texto en HILARIO, *De syn.* 11, y ATANASIO, *De syn.* 28.

que se hallaba en Sirmio, y lo lograron. El anciano, ya centenario, y con las facultades mentales muy disminuidas desde hacía tiempo, tuvo todavía suficiente lucidez y energía como para no dejarse arrastrar a la condenación de su viejo amigo de tantos años, Atanasio[72]. Mucho más grave fue el cambio de postura de Liberio, que seguramente debe situarse ya en fecha anterior. Existen cuatro cartas, sin duda auténticas, del obispo romano, en las que, abatido por el exilio de Tracia y bajo la presión de obispos arrianos, abandonó su actitud anterior y al fin condenó a Atanasio, aceptó la comunión con los adversarios de éste e incluso suscribió un fórmula de fe rechazada hasta entonces, que probablemente es idéntica a la de Sirmio del año 351 y no debía ser interpretada necesariamente en sentido herético. Al mismo tiempo rogó que se obtuviera del emperador el permiso para regresar a Roma[73]. Liberio expiaría amargamente aquella condescendencia, que más que un fallo en teología significaba una falta de carácter y una flaqueza humana. Cuando en 358 le permitió el emperador regresar a Roma le requirió a compartir con su «sucesor» Félix el cargo y la dignidad de obispo de Roma. Si bien el exiliado que volvía a casa gozaba de las simpatías de los romanos, y Félix se veía por ello forzado a abandonar la ciudad, fuera de Roma había quedado tan menoscabado su prestigio que ya no volvió a desempeñar papel especial en las controversias de los años siguientes[74].

Sin embargo, el ala radical de los neoarrianos no halló el eco que sus representantes se habían prometido con su fórmula de fe de Sirmio en 357. No sólo en las Galias[75] y en el norte de África[76], sino también en círculos arrianos de Oriente se levantó fuerte contradicción contra el abierto ataque a la divinidad del Hijo que ellos patrocinaban, con lo cual vino a pasar más acusadamente a primer término una corriente moderada que estaba más

72. Sozóm. HE 4, 12, 6; Hilario, *De syn.* 11 63 87; cf. B. Llorca, *El problema de la caída de Osio de Córdoba*, EE 33 (1959) 39-56.

73. Las cuatro cartas, en Hilario, *Fragm. hist.*, CSEL 65 155 168 170 172; cf. A. Feder, *Studien zu Hilarius*, Viena 1919, 153-183. P.-P. Joannou, o.c. 125s, defiende de nuevo que las cartas son una falsificación.

74. Sozóm. HE 4, 15, 4-6; Teodoreto HE 2, 17; Coll. Avell. 1.

75. El obispo Febadio de Agen escribió entonces su tratado *Contra Arianos*, cf. G. Fritz, DThC 12, 1369-74. El texto se halla en PL 20, 13-30 y en A. Durengues, *Le livre de Phoebade contre les Ariens*, Agen 1927.

76. Hilario, *Adv. Constant.* 26, cf. G. Folliet, RÉB 24 (1966) 212; A. Pincherle, SMSR 39 (1968) 169-182.

próxima a los nicenos que a los eunomianos radicales. Su jefe de fila era Basilio de Ancira[77], hombre de cultura teológica, que en pascua de 358 invitó a algunos obispos a su ciudad y luego publicó en su nombre un escrito de gran importancia para la ulterior discusión[78]. En él por un lado se rechazaba resueltamente la tesis anomea y por otro se proponía como nuevo término la palabra *homoiusios*. La semejanza de esencia del Hijo con el Padre expresada con este término significaba a no dudarlo una gran aproximación a la concepción de los nicenos. Además logró ganar para esta fórmula al emperador, que últimamente había apoyado a los anomeos. El término fue confirmado en un sínodo en Sirmio el año 358 y obtuvo también la firma del papa Liberio[79]. Tanto Atanasio como Hilario hablan con frases amables de esta nueva terminología, que les parecía susceptible de interpretación ortodoxa y habría de discutirse en una atmósfera amistosa[80]. Sin embargo, Basilio de Ancira aprovechó el favor del emperador únicamente para proceder con rigor contra los anomeos, cuyos hombres de primera fila en el episcopado tuvieron que experimentar a su vez las amarguras del exilio[81]. Basilio trató entonces de lograr que su teología quedase sancionada de la manera más solemne posible, lo cual debía tener lugar en un gran concilio ecuménico en Nicea[82].

El doble sínodo de Seleucia-Rímini (359)

Mientras Basilio estaba ocupado con los preparativos de este concilio, otro grupo de obispos logró sugerir al emperador la idea de un sínodo doble que debía celebrarse simultáneamente, en Occidente para el episcopado latino y en Oriente para los obispos de las Iglesias orientales. Se comprende que este plan pareciera al emperador extraordinariamente halagüeño. El sínodo oriental podía contar, no obstante las divisiones, con una segura mayoría «arriana»; en cuanto a los obispos de Occidente, podía suponer

---

77. Sobre él, cf. Quasten P III 201-203, E. SCHWARTZ, *Ges. Schr.* IV 27-28.
78. Conservado en EPIFAN., *Haer.* 73, 12-22.
79. Sozóm. HE 4, 14-15.
80. ATANASIO, *De syn.* 41; HILARIO, *De syn.* 81, cf. P. LÖFFLER, ZKG 71 (1960) 26-36.
81. FILOSTORGIO HE 4, 8-9.
82. Sozóm. HE 4, 16, 1-4; 14-19; JERÓNIMO, *Chron. ad ann.* 358.

en base a las experiencias de los últimos años que, a fin de cuentas, lograría efectivamente que suscribieran un símbolo de fe propuesto por él. Como lugar de reunión para los obispos de Oriente se eligió la ciudad de Seleucia, en la provincia de Isauria, en Asia Menor, mientras que los obispos latinos se reunirían en la ciudad de Rímini en la región de Adria[83]. Con este doble sínodo comenzó el último acto del agobiante drama que representa la política religiosa global de Constancio.

Primeramente se convocó una comisión preparatoria en Sirmio (mayo de 359), que debía elaborar el esquema de una fórmula de fe que sería propuesta a los dos sínodos[84]. El tenor griego del esquema, que todavía se conserva y en el que habían colaborado los tan activos como mudables Valente y Ursacio, debió significar una no pequeña sorpresa para Basilio de Ancira. En efecto, el lema teológico de la nueva fórmula de fe no era el *homoiusios* por él propagado, sino el ὅμοιος τῷ πατρί, que por tanto sólo expresaba la semejanza o analogía del Hijo con el Padre. Los patrocinadores de esta teología habían a todas luces logrado ganarse la audiencia del emperador, explicando que precisamente una formulación tan vaga, que dejaba de lado la cuestión de la esencia, podría atraerse a buen número de los participantes en el sínodo de las más variadas tendencias. La comisión preparatoria fijó además el procedimiento del doble sínodo; una vez terminadas las deliberaciones, cada sínodo enviaría una delegación al emperador, le notificarían el resultado y darían en la corte la forma definitiva a los acuerdos[85].

Así, en el verano de 359 acudieron a Rímini más de 400 obispos de todas las provincias de la parte occidental del imperio[86]; faltaba tan sólo la representación de Roma; evidentemente, el emperador no había cursado invitación al papa, lo cual indica que la condescendencia de Liberio con las exigencias del emperador,

---

83. Sozóm. HE 4, 16, 21.

84. Ibid. 4, 17, 3; texto griego en ATANASIO, *De syn.* 8, Sócrates HE 2, 37, J.N.D. KELLY, *Creeds* 289s, y E.J. JONKERS, o. c. 104s.

85. En una carta del emperador a los sinodales de Rímini, HILARIO, *Fragm. hist.* 7, 1-2.

86. Sobre el transcurso del sínodo informa SULPICIO SEVERO, *Chron.* 2, 41-45; algunos textos ofrece HILARIO, *Fragm. hist.* 7-9, cf. C.A. BALDUCCI, *Aspetti religiosi e politici del concilio di Rimini*, Rímini 1960; sobre Rímini véase también Y.-M. DUVAL, *Hilaire et son temps* 51-103.

ni siquiera cerca de éste había elevado su prestigio. Al principio sólo había una minoría arriana de cerca del veinte por ciento, de cuya dirección formaban parte Valente y Ursacio de Panonia, Auxencio de Milán y Saturnino de Arles, frente a la abrumadora mayoría ortodoxa, que inicialmente fue capaz de marcar el rumbo de los acontecimientos. No se ocupó en modo alguno de la novísima fórmula de fe de Sirmio, excluyó de la comunión de la Iglesia a la minoría, se declaró de nuevo en favor de Nicea y designó una delegación que expondría al emperador su punto de vista. Dado que la oposición no se avino a ello, dos delegaciones emprendieron el viaje a Oriente para encontrarse con el emperador cerca de Constantinopla [87]. Mientras que el grupo arriano fue recibido inmediatamente en audiencia por el emperador, se indicó a la delegación de la mayoría que esperara en Adrianópolis, luego en Nike de Tracia [88]. La delegación estaba presidida por Restituto de Cartago, hombre honesto pero incapaz de afrontar aquella situación. No tardaron en aparecer ante ellos los representantes de la minoría arriana, que no cesaron de manipularlos con nuevas explicaciones de la fórmula de Sirmio, hasta que al fin no sólo la firmaron, sino que incluso confirmaron solemnemente su unión con los obispos del grupo anteriormente excomulgados (octubre de 359) [89].

Entre tanto los 400 obispos llevaban ya tres meses aguardando en Rímini la posibilidad de regresar a sus diócesis. La ciudad ofrecía poco atractivo, el funcionario imperial que tenía la responsabilidad del orden externo les hizo reiteradas veces presente que mientras no firmasen la última fórmula de Sirmio no obtendrían el permiso para partir. Así se fue desmoronando irremisiblemente la resistencia de la mayoría, hasta que al fin se halló incluso dispuesta a dirigir al emperador un escrito, agradeciéndole su solicitud por la conservación de la pureza de la fe. A un último grupo de unos 15 obispos, que todavía tenían reparos, se les logró persuadir, notificándoles que después de firmar podrían añadir todavía ciertas aclaraciones suplementarias [90]. Estas adiciones dejaron

---

87. Hilario, *Fragm. hist.* 8, 1-4.
88. Sozóm. HE 4, 19, 1-2.
89. Hilario, *Fragm. hist.* 8, 5; las fórmulas de Nike, en Teodoreto HE 2, 21, 3-7.
90. Hilario, *Fragm. hist.* 9; Jerónimo, *Adv. Lucif.* 17.

absolutamente sin cuidado al emperador; lo importante era que tenía en las manos un magnífico documento, el símbolo de Sirmio firmado por todos los obispos de Occidente —exceptuados los que vivían en el destierro—, que estaba en irremediable contradicción con la fórmula de Nicea.

La tradegia de Rímini se acercaba ya a su fin cuando se reunieron en Seleucia los obispos de Oriente (fines de septiembre de 359)[91]. Los 150 obispos poco más o menos se repartían desigualmente en tres corrientes «arrianas», la más fuerte de las cuales era la *homoiusiana* (Basilio de Ancira, Macedonio de Constantinopla y Silvano de Tarso), seguida por el partido *homoiano*, encabezado por Acacio, de Cesarea[92] de Palestina, por lo cual se denominaban también acacianos, mientras que la más débil era la del neoarrianismo radical, representada por Jorge de Alejandría y Eudoxio de Antioquía. La mayoría optaba por renovar la aprobación de la fórmula de fe que se había establecido en el sínodo de consagración de la Iglesia de Antioquía en 341, mientras que los acacianos, en una sesión especial de su grupo, adoptaron la última fórmula de Sirmio, a la que todavía añadieron la condenación del término ἀνόμοιος[93]. Como los *homoiusianos* mantuvieran su repulsa, los acacianos abandonaron el sínodo e iniciaron inmediatas negociaciones con el emperador, al que también los *homoiusianos* enviaron sus hombres de confianza. En la lucha por el reconocimiento imperial salieron finalmente triunfantes los acacianos, ya que su teología coincidía con lo que se acababa de suscribir en Rímini. Los *homoiusianos*, tras larga y encarnizada resistencia, acabaron por ceder cuando el emperador declaró que el 1.° de enero de 360, comienzo de su 10.° consulado, anunciaría a los habitantes del Imperio que se había restablecido la paz religiosa[94]. Con esto quedaba totalmente abandonada de cara al exterior la fe de Nicea, puesto que con la adopción de la teología homeana había triunfado una corriente netamente arriana.

Ahora bien, el emperador quería que este éxito quedase aún más asegurado mediante un concilio general, que el año 360 se

---

91. Sócrates HE 2, 39-40; Sozóm. HE 4, 22; HILARIO, *Adv. Constant.* 12-15.
92. Sobre Acacio, véase J.M. LEROUX, Stpatr 8 (Berlín 1966) 82-85.
93. ATANASIO, *De syn.* 29; Sócrates HE 2, 39-40.
94. Sozóm. HE 4, 23, 8.

reunió en Constantinopla [95], pero en el que sólo estaban representados, aparte de los obispos orientales, unos pocos de Tracia. Una vez más fue confirmada la fe de Rímini, fórmula que debería tener vigor perpetuamente. Acto seguido se dictó sentencia contra los obispos que pensaban de otra forma; pero no se les condenaba por profesar una doctrina heterodoxa, sino por pretendidas infracciones disciplinarias en el ejercicio del cargo. Así, todos los obispos destacados entre los *homoiusianos* perdieron sus sedes, y Constancio reforzó los decretos de deposición con el destierro de los afectados. Como otrora en Occidente, se trató también de obtener el asentimiento de los obispos orientales que no habían participado en ninguno de los últimos sínodos. Pero la policía imperial no había descubierto aún el refugio de la personalidad más importante, Atanasio; todo lo que se pudo averiguar es que había dirigido una carta circular a los obispos de Egipto y de Libia, requiriéndolos a mantenerse fieles a la fe y a negarse a dar las firmas injustamente exigidas [96]. Así resultó que Egipto en conjunto permaneció fiel a la fe. También en las restantes provincias de Oriente hubo en todas partes obispos aislados que prefirieron el destierro a renegar de su fe [97]. Las sedes episcopales que quedaron vacantes fueron provistas de nuevo por Acacio, las más de las veces con hombres que en el pasado no se habían comprometido todavía en ninguna dirección. Pero las más importantes capitales eclesiásticas, Alejandría, Antioquía, Constantinopla, Cesarea de Palestina, Sirmio en los Balcanes, Milán, tenían ya como pastores a arrianos convencidos, y el «arrianismo» pareció haberse convertido para siempre en la única confesión cristiana permitida. Ante esta situación pronunció Jerónimo su célebre frase: «El orbe entero gimió y se sorprendió al verse arriano» [98]. Y sin embargo una modificación radical de la situación política global del imperio condujo también a un cambio en la situación de la Iglesia.

95. Ibid., 4, 24.
96. ATANASIO, *Ep. encycl. ad epp. Aegypti et Libyae.*
97. Sozóm. HE 4, 27, 7.
98. JERÓNIMO, *Adv. Lucif.* 29: «ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est.»

IV. La tentativa de restauración pagana bajo el emperador Juliano (361-363)

FUENTES: *Iuliani imperatoris opera,* pub. por F.C. Hertlein, 2 vols., Leipzig 1875-76; *Iuliani imperatoris librorum Contra Christianos quae supersunt,* pub. por C.J. Neumann, Leipzig 1880; *Iuliani imp. Epistulae, leges, poemata, fragmenta,* pub. por J. Bidez - F. Cumont, París 1922. Obras de Juliano con trad. ingl. de W.C. Wright, 3 vols., Londres 1913-23. Nueva ed. con trad. franc. de J. Bidez - G. Rochefort - Chr. Lacombrade, I-II, París 1924-64. *Julian. Briefe, griechisch-deutsch,* pub. por B. Weis, Munich 1973. Ammianus Marcellinus, *Res gestae,* pub. por C.U. Clark, Leipzig 1910-15, reimpr. 1963. Zósimo, *Historia nova,* pub. por L. Mendelssohn, Leipzig 1887, reimpr. 1963.

BIBLIOGRAFÍA: Visiones de conjunto en Pauly-Wissowa, 10, 26-91 y DACL, 8, 305-399. Además: J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien,* París 1930, trad. alem. Hamburgo 1956; P. de Labriolle, *La reaction païenne,* París 1934, 369-436; R. Andreotti, *Il regno dell'imperatore Giuliano,* Bolonia 1936; J. Vogt, *Kaiser Julian und das Judentum,* Leipzig 1939; H. Janssen, *Kaiser Julians Herrscherideal,* tesis Kiel 1953; G. Ricciotti, *L'imperatore Giuliano secondo i documenti,* Milán 1956; G. Gigli, *Giuliano l'apostata,* Roma 1960; J. Leipoldt, *Der römische Kaiser Julian in der Religionsgeschichte,* Berlín 1964; P. - M. Camus, *Ammien Marcellin,* París 1967; H. Gärtner, *Einige Überlegungen zur kaiserzeitlichen Panegyrik und zu Ammians Charakteristik des Kaisers Julian,* Maguncia 1968; Benoist-Méchin, *L'empereur Julien ou le rêve calciné,* París 1969.

En abril de 360, el emperador Constancio requirió a su primo Juliano, que en calidad de César se hallaba en París con las legiones gálicas, a que sin demora enviase a Oriente las mejores tropas, ya que no podía sin ellas dominar la constante presión persa sobre la frontera oriental[1]. Acto seguido los soldados proclamaron Augusto a Juliano, que tras algunas vacilaciones aceptó el nombramiento. Inmediatamente inició los preparativos militares para enfrentarse con su primo el emperador, pues la proclama había hecho la guerra inevitable, y el verano de 361 puso en marcha sus tropas hacia el Oriente. En octubre se hallaba ya en Sirmio, cuya guarnición lo reconoció como Augusto[2]. También Constancio se aprestó a la lucha, pero en marcha hacia los Bal-

1. Zósimo. *Hist. nova* 3, 8, 3s; Amiano Marcelino 20, 4, 1s.
2. Amiano Marcelino 21, 9, 6s.

canes enfermó de muerte en Tarso. A ejemplo de su padre, se hizo bautizar en el lecho de muerte por el obispo arriano Euzoyo; murió a la edad de 44 años, el 3 de noviembre de 361, transfiriendo la soberanía sobre todo el imperio al último miembro de la dinastía constantiniana [3]. Pocas semanas después se hizo Juliano proclamar emperador en su ciudad natal de Constantinopla, pero pronto comprendió la población de la capital que el imperio había caído en manos de un soberano que, contrariamente a su difunto primo, era un adepto convencido del paganismo. Uno de sus primeros actos fue elegir como consejeros a dos conocidos representantes de esta religión, los filósofos Máximo y Prisco [4].

Aunque existe un material relativamente abundante de fuentes, no es fácil formarse con él una idea absolutamente objetiva del modo de ser y de las intenciones del nuevo emperador. La documentación que procede del campo de sus partidarios y admiradores [5] lo ensalzan con frecuencia apoteósicamente como restaurador de la religión helénica y del espíritu griego. Los cristianos, por el contrario, han trazado de él una imagen muchas veces desfigurada y le han aplicado el estigma de el Apóstata [6], porque según su modo de ver había traicionado la religión en que había sido educado. Como es natural, sus propias cartas y discursos procuran justificar, siquiera muy subjetivamente, su cambio de religión y la correspondiente política religiosa.

Como los hijos de Constantino, también Juliano había sido educado cristianamente, pero dado que sólo algunos meses después de su nacimiento perdió ya a su madre, faltó en aquella educación un factor decisivo. El asesinato de su padre y de un hermano en la matanza de Constantinopla del año 337 había producido en el muchacho de siete años un trauma, cuyos efectos no llegarían nunca a desaparecer. Aquí tenía su última raíz la profunda aversión contra su primo Constancio, al que solía relacionar con aquel suceso. Al principio su educación fue confiada al obispo Eusebio de Nicomedia (más tarde de Constantinopla), que, como es na-

3. Sócrates HE 2, 47, 4; 3, 1, 1; ZÓSIMO, *Hist. nova* 2, 96.
4. AMIANO MARCEL. 22, 2, 2-7; ZÓSIMO, *Hist. nova* 3, 11, 2.
5. Entre ellos se cuentan sobre todo el rétor Libanio y los historiógrafos Zósimo y Amiano Marcelino.
6. Así lo llaman ya san GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 21, 26 y san AGUSTÍN, *De civit. Dei* 5, 21.

tural, no podía dedicarse intensamente a este empeño. Más tarde Constancio, siempre receloso, lo hizo enviar, junto con su hermanastro Galo, a la villa imperial de Macellum [7] en Capadocia, donde un cierto Mardonio se encargó de la educación de los dos príncipes. En este lugar fueron ambos bautizados y acogieron con fe infantil el ambiente y la atmósfera religiosa cristiana que los rodeaba. participaban en la liturgia de los cristianos y hasta eran llamados a leer en público los textos sagrados [8]. Según su propia confesión, Juliano quedó aquí profundamente impresionado por la actividad caritativa de la Iglesia [9], y no cabe la menor duda de que en su infancia y adolescencia profesaba la fe cristiana. Ansioso de saber, saciaba su hambre de lectura con los libros que le prestaba Jorge de Capadocia, más tarde obispo arriano de Alejandría, y a veces copiaba fragmentos de los mismos [10].

Pero ya en Macellum se inició la crisis religiosa del joven Juliano, y tuvo que soportarla en soledad espiritual [11]. No tenía amigos de su misma edad, con los que poder cambiar sus impresiones y desahogarse, ni tampoco la presencia de una persona mayor comprensiva que le mostrara un cristianismo adulto y vivido. Ni su hermanastro Galo, de temperamento completamente diferente, ni el arriano Jorge podían llenar este vacío. Así, su mente inquisitiva y su marcada disposición religiosa se volvieron a aquel mundo, en el que en un principio lo había iniciado Mardonio con la lectura de Homero [12], es decir, a la religión griega bajo su forma helenística. Cuando Juliano hubo de abandonar Macellum hacia el año 347, se dirigió, para aplicarse al estudio de la retórica, primeramente a Constantinopla y luego a Nicomedia, donde entró en contacto con el rétor Libanio [13]. Durante una permanencia en Pérgamo conoció al filósofo Aidesio, luego, en Éfeso, fue discípulo del neoplatónico Máximo, que lo inició sobre

7. Sobre Macellum, véase A. HADJINICOLAU, Byz (B) 21 (1951) 15-22; A.-J. FESTUGIÈRE, JRS 47 (1957) 53-58.

8. Según GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 4, 23, 97; HE 5, 2, 10 ambos hermanos fueron incluso admitidos en el clero local.

9. *Ep.* 84 (BIDEZ).

10. *Ep.* 106 y 107.

11. Sobre esto, véase A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, París 1959, 69-74.

12. JULIANO, *Misopogon* 351-352.

13. LIBAN., *Or.* 18, 14.

todo en los cultos mistéricos, que él tanto apreciaba [14]. Su misterioso ritual le embargó de entusiasmo y cuando en 354 pasó algunos meses en Atenas no perdió la oportunidad de iniciarse secretamente en los misterios de Eleusis [15]. El trato con el prestigioso maestro pagano de Atenas, Prisco, redondeó su transformación religiosa: el joven cristiano de Macellum se había convertido, no ya en un satírico como Luciano, o en un escéptico cínico a la manera de Voltaire, sino en un adepto convencido de la fe en los dioses helénicos, animada por un fervor místico, entusiástico.

Ahora bien, también la configuración del carácter de Juliano llegó a su término con esta evolución. Tanto admiradores como adversarios coinciden en reconocer que Juliano era un temperamento complicado, marcado por fuertes contrastes [16]. Su actitud ascética fundamental lo llevaba a despreciar no sólo la pompa externa, sobre todo en el ceremonial de corte, sino incluso el confort personal, hasta el descuido casi repulsivo del cuidado del cuerpo [17], pero a la vez lo preservó de todo exceso sexual. Tuvo para sus pocos amigos una inquebrantable fidelidad, aunque por lo demás propendía poco al contacto con las personas, sobre todo con los súbditos. En público se mostraba nervioso y cohibido; sin embargo, su valentía y su comportamiento sencillo, sin exigencias, en la guerra le granjeaba el respeto de sus soldados. Mantenía inexorablemente las decisiones una vez tomadas y era intransigente con los puntos de vista divergentes de los suyos. Tenía un sorprendente prurito de ser elogiado por las multitudes y hablaba sin recato de sus propias virtudes [18]. Cuando los antioquenos lo motejaban con sus bromas por su adusto desprecio del teatro y de los espectáculos, por su porte descuidado y por su celosa religiosidad, reaccionaba ásperamente y los reprendía como un maestro de escuela, aunque admitía con franqueza que no tenía sentido del humor [19]. Como grave tara de su carácter debe con-

---

14. JULIANO 235 A/B; 253 B.

15. J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien* 115.

16. Cf. el ensayo de caracterización general en A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche* 63-89.

17. El mismo se gloría de ello: MISOPOGON 338 B-339 B.

18. AMIANO MARCEL. 25, 4, 18: *vulgi plausibus laetus, laudem etiam ex minimis rebus intemperans appetitor, popularitatis cupiditate cum indignis loqui seape affectans.* Sobre los elogios de sí mismo, O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 4 Stuttgart [2]1922, 343s.

19. En el *Misopogon* passim; sobre su falta de sentido del humor: *Caesares* 306 B.

siderarse el hecho de que durante casi un decenio tuviera oculto su cambio de religión y con su continuada participación en el culto cristiano siguiera aparentando una fe que hacía años que había abjurado, incluso cuando en su calidad de césar en las Galias era ya relativamente independiente [20]. Este rasgo de hipocresía en lo religioso, impropio de la antigüedad, no puede excusarse ni siquiera por el peligro a que lo habría expuesto ante Constancio su profesión de paganismo.

Con la muerte de su primo el emperador, arrojó Juliano la máscara. Todavía acompañó el cadáver, encabezando el cortejo fúnebre, a los funerales en la iglesia de los apóstoles. Pero a continuación se sucedieron una tras otras las medidas que daban a conocer el viraje radical de la anterior política religiosa del emperador. La nueva provisión de los más importantes cargos del Estado revelaba ya la inconfundible preferencia dada a la religión pagana, no atenuada por los gestos aislados en favor de algún cristiano [21]. El lábaro, estandarte con los símbolos cristianos introducido por Constantino, fue reemplazado por las viejas insignias paganas, en las monedas volvieron pronto a figurar efigies de los antiguos dioses, se restituyó al Estado su anterior carácter pagano. En varios «edictos de tolerancia» fueron suprimidas todas las restricciones a que había estado sujeto bajo sus predecesores el culto pagano; se abrieron de nuevo los templos, se permitieron los sacrificios y se restauró la veneración de los dioses [22]. Ahora bien, de la tolerancia con el paganismo formaba también parte, tal como lo entendía Juliano, la eliminación de la injusticia que sobre todo Constantino había infligido al paganismo; Juliano le consideraba además como un auténtico innovador, que había atentado contra las tradiciones del imperio [23]. Esto implicaba la reconstrucción de los templos demolidos desde Constantino y la restitución de los bienes del culto que hacía ya tiempo habían pasado a otras manos. La ejecución de esta disposición

---

20. Todavía en la fiesta de la Epifanía de 361 asistió a la liturgia en Vienne (Francia); AMIAN. MARCEL. 21, 2, 4-5: *adhaerere cultui christiano fingebat, a quo iam pridem occulte desciverat.*

21. J. BIDEZ, *Julien* 240.

22. AMIAN. MARCEL. 22, 5, 2.

23. Ibid. 21, 10, 7s, cf. J. VOGT, *Julian über Konstantin,* «Historia» 4 (1955) 339-352; C. LACOMBRADE, *L'empereur Julien et la tradition romaine,* «Pallas» 9 (1960) 155-164.

dio lugar en muchas partes a graves conflictos, por un lado porque muchos cristianos se negaban por razones de conciencia a cooperar de esta forma a la revivificación del paganismo, y por otro porque algunos paganos creían que la nueva situación les daría ahora a ellos la libertad de saquear las iglesias, de maltratar a los sacerdotes, de violar a las jóvenes cristianas y de burlarse del culto cristiano. Algunos cristianos perdieron la vida en estas circunstancias y fueron considerados en lo sucesivo como mártires[24]. Juliano, que se oponía a una persecución sangrienta del cristianismo, reprobó con toda energía estos abusos y especialmente los tumultos de Alejandría, pero los causantes quedaron, con todo, inmunes[25].

Pronto se hizo patente que el emperador Juliano no pensaba únicamente en eliminar las injusticias cometidas con el paganismo, sino que se había trazado el programa de restituirle todos los privilegios de que gozaba antaño y el puesto de primera fila como religión del imperio. El punto fundamental de este programa era la reorganización del sacerdocio pagano, sobre la que se expresó más circunstanciadamente en dos cartas a los sumos sacerdotes de Galacia y de Asia[26]. No sólo asumió el título y la dignidad de *pontifex maximus*, sino que además desempeñó activamente las funciones del cargo. A cada provincia del imperio se asignaría un sumo sacerdote pagano y una suma sacerdotisa para el culto de las divinidades femeninas, a los cuales estarían subordinados los sacerdotes y sacerdotisas de las ciudades y de los diferentes santuarios. Han llegado hasta nosotros los nombres de algunos sumos sacerdotes; eran las más de las veces neoplatónicos y sofistas, sin que falte tampoco entre ellos un obispo cristiano renegado, Pegasio de Ilión[27]. A este sacerdocio reorganizado señaló Juliano ahincadamente las directrices de su acción y de su forma de vida personal. Debía llevar una vida rigurosamente disciplinada y dar a los fieles un ejemplo de religiosidad. Dictaminó sus lecturas mediante una especie de «índice» de libros prohibidos. En los tem-

---

24 Filostorgio HE 7, 33 (Bidez 228s), Gregorio Nacianceno., *Or.* 1 *in Julian.;* Sozóm. HE 5, 10, 5-11, 11; Sócrates HE 3, 15; Amian. Marcel. 22, 11, 4-10. Véase B. de Gaiffier, *Sub Juliano Apostata,* AnBoll 74 (1956) 5-49.

25. *Ep.* 60; Amian. Marcel. 22, 11, 11.

26. *Ep.* 84 y 89.

27. J. Bidez, *Julien* 281, enumera algunos nombres.

plos debían predicar la doctrina de fe pagana y practicar cuidadosamente los ritos cultuales, debían fomentar el espíritu de fraternidad en sus comunidades y cuidarse sobre todo de los pobres y de los enfermos; en este punto precisamente alude Juliano a la correspondiente práctica de los «impíos galileos»[28]. Algunos aspectos de este programa dan la sensación de ser como una copia de formas de organización cristiana, por lo cual no sin razón se ha supuesto que con ello esperaba Juliano que más de un cristiano se pasase a su religión pagana renovada.

El emperador se dedicó también con un cuidado minucioso a la revivificación de la institución de los oráculos y de los cultos mistéricos, aunque de esta manera abría de nuevo la puerta para el retorno de los adivinos, los horóscopos y las formas mágicas de la religión popular pagana[29]. Él mismo realizó en su propia persona el programa de reforma con la mayor escrupulosidad. Durante su estancia en Constantinopla ofrecía el sacrificio cotidiano en el santuario de Mitra por él edificado; también en las ciudades a donde le llevaban sus tareas de emperador frecuentaba los templos y se ofrecía prontamente a actuar como sacerdote sacrificial[30]. No toleraba nada que pareciera desdecir de los cultos paganos. Cuando durante su última permanencia en Antioquía visitó el templo de Apolo en el célebre suburbio de Dafne halló en él una enorme desolación; se habían incluso descuidado los sacrificios porque el senado de la ciudad, que era ya en su mayoría cristiana, no quería proporcionar subsidios financieros para su mantenimiento. Tampoco obtuvo el oráculo que Juliano solicitó de Apolo. Se hizo notar entonces al emperador que su hermanastro Galo había hecho sepultar una vez los restos del mártir Babilas en una capilla próxima al templo. Aquí vio Juliano la causa del silencio de Apolo y mandó que fueran retirados los restos del cristiano difunto. Pocos días después el templo de Apolo era pasto de las llamas, y aunque ni los más severos interrogatorios proporcionaron resultados ciertos que hicieran sospechar de los cristianos, Juliano tenía la firme convicción de que habían sido

28. *Ep.* 84.

29. ZÓSIMO, *Hist. nova* 4, 3, 2s, LIBAN., *Or.* 18, 126; san JUAN CRISÓSTOMO, *In s. Bab.* 14.

30. LIBAN., *Or.* 18, 127; HIMERIUS 7, 9; (sobre Constantinopla) *Misopogon* 344 B/C, 361 A, D; AMIAN. MARCEL. 22, 12, 6-8; 27, 7, 3; 14, 3.

ellos los fautores del incendio. Mandó entonces cerrar la gran iglesia de la ciudad edificada por Constantino, lo que le acarreó las befas de la población de la gran urbe[31].

Es de la mayor importancia el hecho de que Juliano vinculara a su programa de reforma pagana una medida contra el cristianismo, que si bien no era sangrienta, afectaría como una grave amenaza a la vida de la religión cristiana y a largo plazo mermaría el prestigio de la misma. La ley escolar de junio de 362[32] disponía que en adelante todos los nombramientos de maestros en cualesquiera escuelas habían de ser aprobados por las autoridades del Estado y reconocidos por el emperador[33]. Una circular[34] que contiene las disposiciones sobre la ejecución de la ley revela el verdadero sentido de ésta. El examen de los candidatos por las autoridades no debía restringirse a sus aptitudes pedagógicas y a sus cualidades morales, sino extenderse también sobre todo a sus convicciones religiosas. Es inadmisible, se dice, que un maestro explique a Homero, Hesíodo, Heródoto, Demóstenes, etc., sin venerar a los dioses en que éstos creían; quien creyera que ellos erraban, podía irse a la iglesia de los galileos y exponer allí a Mateo y a Lucas. Con ello quedaba prácticamente vedado a los cristianos el acceso a la formación retórica, que seguía gozando de tanto prestigio, y se los excluía de los puestos que hasta entonces habían ocupado en la vida pública. Su religión debía convertirse poco a poco en la religión de los incultos. No se ofrecía un adecuado sustitutivo de los valores culturales de la antigüedad cuando algunos cristianos cultos, como Apolinar de Laodicea y su padre, del mismo nombre, componían para reemplazar a Homero una historia bíblica en 24 cantos, o cuando expresaban el contenido de los Evangelios en versos pindáricos o conforme al modelo de los diálogos platónicos[35]. El abandono de la actividad docente por parte incluso de prestigiosos maestros cristianos, como, por ejemplo, Mario Victorino en Roma o Proheresio en Atenas, tuvo gran resonancia en la opinión pública, aunque con este último

31. Véase J.-A. FESTUGIÈRE, *Antioche Païenne* 82-84.
32. Véase G. DOWNEY, *Julian and the Schools*, «Classical Journal» 53 (1957) 97-103.
33. En parte en Cod. Theod. 13, 3, 5; Cod. Justin. 10, 53, 7.
34. En BIDEZ, *ep.* 42, p. 73-75; la interpretación de los historiadores cristianos, Sócrates HE 3, 12, 7; Teodoreto HE 3, 8, 1.
35. Cf. Sozóm. HE 5, 18, 3-5.

estaba dispuesto a hacer una excepción el emperador [36]. La ley fue con razón considerada por los cristianos como pérfida y difamante, pero también produjo gran desazón a los paganos: Amiano Marcelino, bien dispuesto, por lo demás, para con el emperador, opinaba que convenía cumplirla con eterno silencio [37].

Podemos suponer que la decepción por el fracaso de su tentativa de reforma religiosa indujera al emperador a seguir una táctica de mayor dureza y rigor. Sólo un pequeño círculo de paganos cultos acogió con aplauso la severa iniciativa en este sector; ni siquiera el clero pagano entró con entusiasmo en los planes del emperador, sumo sacerdote, pero sobre todo el pueblo sencillo mostró una sorprendente apatía [38]. El número de cristianos pasados al paganismo quedó a todas luces muy por debajo de las previsiones del emperador. Y así fueron acumulándose más y más las medidas, que si bien querían evitar deliberadamente una persecución sangrienta de los cristianos, en conjunto los ponían bajo una ley de excepción y los convertían en ciudadanos de segunda clase. En perfecta armonía con la tendencia interna de la ley escolar, Juliano excluyó a los cristianos de los cargos superiores de la administración, así como de la guardia imperial, declarando irónicamente que la moral cristiana les prohibía llevar la espada [39]. Es curioso advertir hasta qué punto se dejó arrastrar Juliano a mezquinas vejaciones respecto de ciudades de mayoría cristiana. Así amenazó a los habitantes de Edesa y Nísibe con retirarles la ayuda contra las agresiones de los persas. En Palestina sancionó a Mayuma con la privación del derecho de ciudadanía, que transfirió a la vecina ciudad de Gaza. Cesarea de Capadocia cayó en la desgracia del emperador porque había permitido impasiblemente que fuera destruido el templo de Zeus y de Apolo [40]. También los entierros de los cristianos lo exasperaban. Un edicto de febrero de 363 prohibió los entierros de cadáveres a la luz del día, dándose como razón que los pa-

---

36. Mario Victoriano: AGUSTÍN, *Conf.* 8, 5, 10; Proheresio: JULIANO, *Ep.* 31.

37. AMIAN. MARCEL. 22, 10, 7: «Illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos, ritus christiani cultores.»

38. J. BIDEZ, *Julien* 316.

39. Sócrates HE 3, 13, 1: especialmente JULIANO, *Ep.* 83: en la provisión de cargos deben ser siempre preferidos los paganos a los cristianos.

40. JULIANO, *Ep.* 53 91 56 115; Sozóm. HE 6, 1, 1; Teodoreto HE 3, 26, 2.

ganos se sentirían ofendidos y a los dioses de la luz les disgustaría el espectáculo de tales ceremonias[41]. Los habitantes de la ciudad siria de Emesa fueron elogiados por él porque «habían incendiado los sepulcros de los galileos». El gobernador de Caria recibió la orden de incendiar o derribar las construcciones dedicadas a la memoria de los mártires porque, decía, inficionaban el aire alrededor del templo de Dídyma[42].

Los ataques del emperador se dirigieron, en fin, también contra aquellos que con su influjo reforzaban la vida y la organización eclesiástica: los obispos, guías de las comunidades cristianas. Hasta entonces los había respetado, por razones diplomáticas. Al comienzo mismo de su reinado había permitido el regreso del exilio a los obispos desterrados por Constancio, aunque también le guiaba en ello, como observa con malicia Amiano Marcelino, la esperanza de que así se reanimarían las disensiones entre arrianos y cristianos, lo cual originaría la escisión en la Iglesia[43]. También Atanasio pudo regresar entonces de su exilio entre los monjes de Egipto a su ciudad episcopal y reemprender su actividad, la cual sin embargo iba dirigida —para gran desazón de Juliano— más a la reconciliación con los arrianos que al desencadenamiento de nuevas disensiones. En consecuencia en octubre de 362 un edicto volvía a ordenar el destierro de Atanasio. Como entonces los cristianos de Alejandría dirigieran una solicitud al emperador, rogándole que les fuese devuelto su obispo, todo el odio de Juliano contra Atanasio se descargó en un desaforado escrito a los habitantes de la ciudad: ellos, decía, los señores de Egipto, se habían hecho esclavos de los hebreos y ahora se empleaban en favor de ese arrogante aborto de Atanasio, para el que no cabía otra medida que la proscripción del imperio[44]. El obispo Eleusio de Cízico fue expulsado de su ciudad porque ejercía influjo sobre los habitantes paganos, profanaba los templos y edificaba casas para viudas y vírgenes[45]. Cuando el obispo Tito de Bostra formuló reclamaciones cerca del emperador porque sus sacerdotes eran vejados injustamente por

41. Juliano, *Ep.* 136.
42. Ibid., *Ep.* 124; *Misopogon* 357 C.
43. Amiano Marcel. 22, 5, 2s; Filostorgio HE 7, 4.
44. Juliano, *Ep* 110-112; cf. O. Seel, «Klio» 32 (1939) 175-188.
45. Sozóm. HE 5, 15, 5.

los funcionarios, recibió un severa reprensión en una carta a la población de la ciudad, que calificaba a los obispos cristianos de plaga del orden público y la requería a expulsar al obispo de su seno [46].

El emperador no pudo resistir la tentación de expresar incluso en trabajos literarios su profundo odio contra el cristianismo. En su escrito *Los Césares, o el banquete,* se hace tal escarnio del bautismo cristiano, de la penitencia, y de la figura de Jesús, que eclipsa todo lo que hasta entonces había ofrecido la polémica pagana [47]. Su obra *Contra los galileos,* en la que trabajó en el invierno de 362-363 en Antioquía, trataba de reunir todo lo que él tenía que decir contra la odiada religión [48]. No es posible poner en duda los datos de algunas fuentes, según las cuales Juliano estaba meditando la idea de emprender una persecución radical del cristianismo una vez llevada a término la campaña contra los persas [49]. El requerimiento a reconstruir el templo de Jerusalén dirigido por el emperador a los judíos tenía seguramente un motivo anticristiano: el templo nuevamente edificado sacaría mentirosas las palabras de Jesús (Lc 21, 5s), empleadas constantemente por la apologética cristiana, y desenmascararía como falso profeta a su autor [50].

La expedición contra los persas, de la que el emperador Juliano se prometía renombre y gloria para el imperio, tuvo un lastimoso desenlace. Tras algunos éxitos iniciales, el ejército del emperador hubo de emprender la retirada, y en combate de retaguardia fue herido mortalmente Juliano por la flecha de un soldado. Murió el 26 de junio de 363, asistido por sus amigos neoplatónicos Máximo y Prisco, cuando sólo contaba 32 años de edad, y, conforme a su deseo, fue sepultado en Tarso, ciudad natal del apóstol Pablo [51].

La fulminante caída del emperador ocupó ya en los primeros decenios subsiguientes el pensamiento y la fantasía de paganos

46. JULIANO, *ep.* 114.
47. *Caesares* 336 A/B.
48. Los fragmentos conservados, en C.J. NEUMANN, *Juliani imperatoris librorum Contra Christianos quae supersunt,* Leipzig 1880.
49. J. BIDEZ, *Julien* 299.
50. Sobre esto, J. VOGT, *Kaiser Julian und das Judentum,* Leipzig 1939, p. 46-59.
51. J. BIDEZ, o.c. 346-349; AMIAN. MARCEL. 25, 3, 10-23; ZÓSIMO, *Hist. nova* 3, 29 1; GREG. NACIANCENO, *Or.* 5, 13-18.

y cristianos. Según refiere san Jerónimo [52], el acontecimiento inspiró a un pagano la siguiente reflexión: «¿Cómo pueden los cristianos afirmar la longanimidad de su Dios? ¿Puede haber algo más violento y repentino que esta cólera, que no pudo aplazar ni siquiera un momento su intervención?» Por parte cristiana, no tardó la leyenda en pintar de dos formas esta muerte, con colorido de detalles. Según la primera, se habría dirigido Juliano al dios Sol tan venerado por él: «Helios, ¡me has abandonado!» [53]. La otra versión pone en boca del emperador moribundo estas palabras: «Venciste, Galileo!» [54]. Las dos formas de esta leyenda expresan, cada una a su manera una convicción históricamente acertada. Juliano se hacía ilusiones creyendo que todavía podría contribuir al resurgimiento del paganismo prestándole el apoyo de la autoridad del Estado e invalidando así la obra de su tío Constantino. Y todavía mayor desconocimiento de la realidad era pensar que en su tiempo podría aún tener perspectivas de éxito un ataque al cristianismo con vistas a su destrucción, incluso con el empleo de la fuerza del Estado. El fracaso de su doble empeño siguió debilitando hasta el extremo la postura del paganismo.

V. Desintegración del arrianismo. Triunfo definitivo de la teología de Nicea en el concilio de Constantinopla (381)

FUENTES: Como en el cap. III y IV. A la obra literaria de ATANASIO y de HILARIO hay que añadir la de BASILIO DE CESAREA, en PG 29-32; *De Spiritu Sancto,* trad. de B. PRUCHE, en SChr 17, París 1947; trad. alem. de M. BLUM, Friburgo 1967; *In Hexaemeron,* pub. por S. GIET, en SChr 26, París 1949; *Epistulae,* pub. por Y. COURTONNE, I-III, París 1957-67. GREGORIO NACIANCENO, en PG 35-38; los cinco discursos teológicos, con trad. y coment. de J. BARBEL, Düsseldorf 1963; *Epistulae,* pub. por P. GALLAY, I-II, París 1964-67. GREGORIO DE NISA, en PG 44-46, revisado en la ed. de W. JAEGER - H. LANGERBECK y otros, vol. I-IX, Leiden 1921-67. DÍDIMO EL CIEGO: *De Spiritu Sancto,* en la trad. de JERÓNIMO, en PG 39. EPIFANIO DE SALAMINA, pub. por K. HOLL, en GCS 25 31 37, Leipzig 1915-33 Del ámbito latino, AMBROSIO, *De fide ad Gratianum;*

52. San JERÓNIMO, *In Habacuc* 2, 3 (PL 25, 1329 D).
53. Véanse los datos en FILOSTORGIO HE 7, 15.
54. Teodoreto HE 3, 25, 6-7.

De Spiritu Sancto; De incarnationis dominicae sacramento, pub. por O. Faller, en CSEL 78-79 Viena 1962-64; las cartas en PL 16, discursos, ibidem y en parte en CSEL 73, pub. por O. Faller, Viena 1955. Las actas de los sínodos de Aquilea: PL 16, 916-955. El símbolo de la fe de Constantinopla: G.L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli,* Roma 1967, 243-251.

BIBLIOGRAFÍA: Sobre la historia política del tiempo, cf. O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt,* 5, Stuttgart [2]1920; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* I, París 1959; G. Gigli, *Il regno dell'Imperatore Graziano,* Roma 1963, F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche,* París 1905; S. González, *La fórmula* μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις *en S. Gregorio de Nisa,* Roma 1939; B. Schewe, *Basilius d. Gr. als Theologe,* tesis, Nimega 1943; W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.* Munich 1953; J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze, théologien,* París 1951; J. Lebon, *Le sort du «consubstantiel» nicéen,* en RHE 47 (1952) 485-529, 48 (1953) 632-682 (Atanasio y Basilio); G.L. Prestige, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicaea,* Londres 1956; H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas,* Gotinga 1956; L. Hermann, *Ambrosius als Trinitätstheologe,* en ZKG 69 (1958) 195-218; W. Seibel, *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius,* Munich 1958; E. Staimer, *Die Schrift «De Spiritu Sancto» von Didymus dem Blinden von Alexandrien,* tesis, Munich 1960; L. Béranger, *Études sur la christologie du «De Trinitate» attribué à Didyme l'Aveugle,* tesis, Lyón 1960; N.Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity,* Londres 1961; I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla,* Eset, Vitoria 1968; A.-M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol,* Gotinga 1965; C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle,* 's-Gravenhage 1966; W. Jaeger, *Gregor von Nyssas Lehre vom Heiligen Geist,* Leiden 1966; J. Coman, *La démonstration dans le traité Sur le Saint Esprit de s. Basile le Grand,* en Stpatr 9, Berlín 1966, 172-209

Aunque la situación de los cristianos fieles a Nicea parecía sumamente amenazada después de la victoria del arrianismo en el doble sínodo de Rímini-Seleucia en 359, se inició con extraordinaria rapidez un cambio de escena cuando la muerte del emperador Constancio privó a los arrianos del apoyo del Estado. Tanto en Occidente como en Oriente, los obispos de sentimientos pronicénicos comenzaron a remediar los daños y a reagrupar nuevamente las fuerzas de sus comunidades. En Occidente se constituyeron rápidamente las Galias en el centro de gravedad de la ortodoxia, de la que fue alma el obispo Hilario de Poitiers. El mismo Constancio le había ordenado regresar del destierro

a su patria, pensando que aquí crearía menos dificultades que en Oriente. Por iniciativa de Hilario se reunieron los obispos galos, probablemente ya en 360, en un sínodo en París[1] y redactaron un escrito dirigido a los obispos orientales, en el que lamentaban su actitud anterior, se separaban de los partidarios de la falsa doctrina de Valente, Ursacio, Auxencio y Saturnino de Arles y profesaban sin ambages la fe de Nicea[2]. Hay que atribuir sobre todo a la acción de Hilario el que el Occidente latino no se viera ya en lo sucesivo seriamente amenazado por el arrianismo.

Se comprende que en Oriente viniera a ser Alejandría un centro de regeneración de la Iglesia cuando Atanasio, en el momento en que asumió el poder Juliano, regresó a su comunidad, abandonando su escondrijo entre los monjes de Egipto. Con inquebrantable energía deliberó en 362 juntamente con los obispos egipcios y con otros de fuera, acerca de la situación y de los pasos necesarios para el restablecimiento de la unidad de la fe[3]. Especialmente delicada demostró ser la cuestión de la nueva provisión de las sedes episcopales ocupadas hasta entonces por arrianos. Los obispos que en el pasado se habían declarado inequívocamente por la profesión de fe arriana volverían a ser acogidos en la comunión de la Iglesia una vez expiado su yerro, aunque de todos modos serían restituidos al estado laical; el que hubiese sido seducido con violencia o engaño conservaría el rango y el cargo, pero debería dar por escrito el asentimiento al símbolo de fe de Nicea.

La ejecución de los acuerdos tropezó con grandes dificultades en los casos particulares. La situación era especialmente precaria en Antioquía, donde los cristianos se habían dividido en tres grupos. Los del primer grupo creían deber mantenerse fieles al difunto obispo Eustacio, defensor de Nicea, y se reunieron en torno al presbítero Paulino. El segundo grupo optaba por Mele-

---

1. SULPICIO SEVERO, *Chronicon* 2, 45; cf. P. GALTIER, *Saint Hilaire de Poitiers*, París 1960, p. 70-73. Sobre la fecha del sínodo véase C.F.A. BORCHARDT, o.c. 178.

2. Véase HILARIO, *Fragm. hist.* 11, 1-4.

3. Una relación de conjunto sobre los resultados de las deliberaciones de este sínodo se halla en el llamado *Tomus ad Antiochenos* (PG 26, 796-802), cf. C.B. ARMSTRONG, *The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch* en A.D. 362; JThS 22 (1920/21) 206-221 347-355.

cio, que había sido elegido legítimamente como sucesor de Eustacio, pero no había regresado todavía del destierro. Cabeza de la tercera comunidad era el arriano Euzoyo, al que el emperador Constancio había destinado a Antioquía. El sínodo de Alejandria que acabamos de mencionar envió a Antioquía una delegación portadora de los acuerdos, con el objeto de lograr la reunión de los paulinianos y melecianos. Ahora bien, en el ínterim, el impulsivo Lucífero de Cagliari, que se hallaba en Antioquía, había consagrado obispo a Paulino [4]. Este paso precipitado dio lugar al llamado «Cisma de Antioquía», que no sólo dividió a los cristianos de la ciudad, sino que durante años enteros entorpecería las relaciones entre el Oriente y Roma. Ni siquiera la autoridad de un Atanasio logró acabar con la escisión. Cuando el obispo de Alejandría fue invitado a Antioquía por el emperador Joviano, sucesor de Juliano, ofreció, sí, la comunidad eclesial al obispo Melecio, mas como éste se mostrase vacilante, optó por Paulino, cuyos partidarios recibieron así un no pequeño apoyo moral, mientras que la tensión entre los melecianos y Alejandría se fue ahondando funestamente [5]. Los melecianos protestaban por su parte que aceptaban en su totalidad la fórmula de fe de Nicea [6], con lo cual se fueron granjeando un creciente reconocimiento entre los restantes grupos pronicénicos. También grupos arrianos trataron de grangearse el favor del nuevo emperador; los *homoiusianos,* con Basilio de Ancira, mostraron la mejor voluntad de llegar a la unión, mientras que los «arrianos» alejandrinos intentaron de nuevo, con el consabido método, indisponer al emperador con Atanasio, aunque sin lograrlo [7]. La disgregación de la parte arriana prometía un futuro mejor a los partidarios de Nicea.

---

4. Atanasio, *Tom. ad Antioch.* 3; Jerónimo, *Chron. ad ann.* 362.

5. Atanasio, *Ep. ad Jovian. imp.* (PG 26, 813); Basilio, *Ep.* 89 214 258; Epifanio, *Panar.* 77, 20.

6. En la carta de un sínodo dirigido por Melecio al emperador Joviano: Sozóm. HE 6, 4, 6-10.

7. Sozóm. HE 6, 4, 3-5; 6, 5, 1-4; Sócrates HE 3, 24, 25; Atanasio, *Ep. ad Jovian. imp.* (PG 26, 820).

Ya en febrero de 364 sucedió a Joviano el hasta entonces oficial de la guardia, Valentiniano I (364-375), que a instancias de las tropas designó una vez más un segundo Augusto en la persona de su hermano Valente (364-378), al que confió la parte oriental del imperio, mientras que él se reservaba los países de los Balcanes y el occidente de Europa juntamente con el norte de África [8]. Una vez más asumió la situación político-religiosa una llamativa dualidad, como la que había existido entre Constancio y Constante. En Occidente, Valentiniano era personalmente partidario del Niceno, aunque se abstuvo de favorecer de alguna manera a una corriente determinada y dejó a los obispos de su zona de soberanía plena libertad para tratar las cuestiones eclesiásticas [9]. Valente en cambio era adicto a la confesión «arriana» y en unión con su influyente obispo de corte, Eudoxio, trató de hacer que se impusiese exclusivamente el partido *homoiusiano* en su zona de soberanía, en Oriente [10]. Al principio, los *homoiusianos* excitaron su mal humor cuando, en un sínodo de Lámpsaco (seguramente en otoño de 364) rechazaron la fórmula de Rímini, declararon imprescindible el ὁμοιούσιος para la distinción de las personas divinas y exigieron la reposición de los obispos depuestos en 360 por los anomeos. Cuando una delegación quiso informar en Heraclea al emperador sobre los acuerdos de Lámpsaco, fueron requeridos a unirse con el obispo Eudoxio y, como se negasen, fueron enviados al exilio [11].

Los *homoiusianos*, tras reiteradas deliberaciones en diferentes localidades de Asia Menor, enviaron a Occidente una delegación de tres miembros al objeto de solicitar ayuda del papa y del emperador. Valentiniano I se hallaba precisamente en las Galias, y el obispo de Roma, Liberio, recibió a los tres obispos, pero les exigió que rechazasen la fórmula de Rímini y aceptasen la profesión de fe de Nicea. Como ellos accediesen, les entregó el papa escritos dirigidos a sus mandantes —eran éstos 64 obispos—

8. Sobre los dos soberanos véase A. NAGL, *Pauly-Wissowa* 2. R. VII, 2, 2097-2137 y 2158-2204 respectivamente, y E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire* I² 172-190.

9. Sozóm. HE 6, 7, 1-2.

10. Ibid. 6, 6, 10; sobre Eudoxio, M. TETZ, Stpatr 3 (TU 78, 1961) 312-323.

11. Sozóm. HE 6, 7, 3-9.

y para todos los obispos ortodoxos de Oriente. También de los obispos de Italia, de Sicilia, del norte de África y de las Galias recibieron letras de comunión. Cuando los delegados hubieron informado en un sínodo en Tyana de Capadocia acerca de los resultados de su viaje, fue aprobada la unidad de fe restablecida con Roma y se acordó proceder de la misma forma en un sínodo más ampliado de Tarso. Sin embargo, el obispo de Constantinopla, Eudoxio, logró que el emperador prohibiera aquella reunión [12]. Con ello quedó bruscamente interrumpido un proceso lleno de promesas hacia el restablecimiento de una profesión de fe unitaria. También para los nicenos vinieron tiempos difíciles. Valente, durante una estancia en Antioquía, envió de nuevo a Melecio al destierro y mandó cerrar el acceso a las iglesias a todos aquellos que se negaran a tener comunión con el obispo Euzoyo [13]. Un edicto del año 365 dispuso que los pronicénicos abandonaran todas las sedes episcopales nuevamente provistas por Juliano. También Atanasio fue alcanzado por esta ley, pero como se anunciasen desórdenes en Alejandría, hubo de ceder el emperador y permitir el retorno del obispo, que pudo ejercer sin molestias su actividad en la ciudad hasta su muerte en 373 [14].

En los años 365-369 estuvo el emperador Valente tan absorbido, primeramente por la lucha contra el usurpador Procopio, y desde 367 por la guerra con los godos, que no pudo dedicarse a la cuestión religiosa. Cierto que este intervalo de respiro dio al partido pronicénico la posibilidad de reforzar notablemente su posición, ya que en Asia Menor y en el Ponto pudieron proveer con hombres de su confianza sedes que habían quedado vacantes, como las de Ancira, Cesarea y Nacianzo [15]. Sin embargo, el trabajo iniciado en el sínodo de Lámpsaco con vistas a la reunión entre católicos y *homoiusianos* no hizo progreso alguno. Estos últimos volvieron a dividirse, primero porque una parte de ellos rechazó el acuerdo tomado por el papa Liberio y repudió de nuevo el ὁμοούσιος [16], pero principalmente porque una nueva

12. Descripción por extenso de la embajada y de sus resultados en Sozóm. HE 6, 10. 3-12, 5.

13. Ibid. 6, 7, 10.

14. Ibid. 6, 12, 5-16.

15. Filostorgio HE 5, 1; Gregorio Nacianceno, *Or.* 19.

16. Sozóm. HE 6, 12, 4: 34 obispos adoptaron estas resoluciones en un sínodo en Antioquía de Asia Menor.

cuestión teológica, la de la relación del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, fue ocupando más y más el primer plano de la discusión y comenzó a dividir de nuevo los ánimos.

El símbolo de Nicea había expresado en fórmulas aún muy simples la fe de la Iglesia en el Espíritu Santo. Más tarde Atanasio, en su *Carta al obispo Serapión de Thmuis*, había vuelto a ocuparse del tema para rechazar la tesis según la cual el Espíritu Santo es una criatura sólo distinta de los ángeles por la gracia; también el sínodo alejandrino el año 362 confirmaba la convicción de la verdadera divinidad del Espíritu Santo [17]. Ahora bien, precisamente algunos de los obispos *homoiusianos*, que ejercían una excelente actividad pastoral, tenían reparos contra esta doctrina y se expresaban contra ella con diferentes matizaciones. Entre ellos se contaba el obispo Eustacio de Sebaste (desde 356), que había desempeñado cierto papel en la lucha contra los anomeos y gozaba entre sus fieles de gran prestigio en razón de su vida rigurosamente ascética, y de su espíritu de sacrificio en la práctica de la caridad [18]. Con Basilio de Ancira y Eleusio de Cízico constituía la cumbre trimembre del partido *homoiusiano* y formaba parte de la delegación que había tratado con el papa Liberio sabre el restablecimiento de la unidad de fe. Junto con Eustacio y Eleusio, también Maratonio de Nicomedia ero uno de los que rechazaban la divinidad del Espíritu Santo, sin que por ello se pueda decir que existiera ya en 365 un partido de los «pneumatómacos» [19].

El emperador desencadenó una grave persecución contra los católicos y no *homoianos* a consecuencia de los acontecimientos que tuvieron lugar en Constantinopla con ocasión de la nueva provisión de la sede episcopal constantinopolitana el año 370. Después de la muerte de Eudoxio, optaron los católicos por Evagrio, que inmediatamente se hizo consagrar, pero que fue enviado por Valente al destierro junto con su consagrante [20]. Como los católicos rechazaran con resolución al candidato de los arrianos,

---

17. Véase J. LEBON en la introducción a la traducción de las cuatro cartas a Serapión en SChr 15, París 1947, 56-77, y el comentario de C.R.B. SHAPLAND, *The Letters of St. Athanasius concerning the Holy Spirit*, Londres 1951; ATANASIO, *Tom. ad Antioch*. 3.

18. Sobre él véase J. GRIBOMONT, DHGE 16, 26-33 (con bibliogr.).

19. Sobre Eleusio véase H. DE RIEDMATTEN, DHGE 15, 144ss; sobre Maratonio, G. Bardy: Fliche-Martin 3, 254s.

20. Sócrates HE 4, 14; Sozóm. HE 6, 13, 2-4.

Demófilo, el emperador procedió contra ellos con la mayor dureza[21] y extendió inmediatamente la persecución a las provincias. Tras su victoriosa campaña contra los godos, creyó llegada la oportunidad de acabar definitivamente con la multiplicidad de los grupos cristianos en su parte del imperio y de imponer por la fuerza la unidad religiosa mediante el reconocimiento exclusivo de la confesión *homoiana*. Todos los obispos deberían suscribir la fórmula de fe de Rímini-Seleucia; los recalcitrantes perderían sus sedes. Los funcionarios controlaron en todas partes, con el apoyo de la fuerza armada, la ejecución de las órdenes imperiales, recurriendo también a la violencia contra el bajo clero y los monjes, cuya oposición fue castigada con arresto o deportación[22].

La oleada de la persecución alcanzó con especial dureza a Siria, en cuya capital residía por lo regular el emperador Valente. El obispo Melecio hubo de dirigirse por tercera vez al exilio, las iglesias de los católicos fueron entregadas a Euzoyo y a su clero, y los cristianos fieles a Nicea fueron vejados incesantemente por los funcionarios[23]. Los obispos de Laodicea, Edesa, Batna y Samosata fueron castigados con el destierro, las comunidades de Berea y Calcis fueron objeto de la más grave opresión[24]. En Egipto no se pudo intentar persecución alguna durante la vida de Atanasio, pero después de su muerte (mayo de 373) descargó tanto más violentamente contra su sucesor, Pedro, designado por el mismo Atanasio. El prefecto Paladio hizo ocupar la iglesia de santo Tomás en medio de grandes tumultos e instaló en su cargo al obispo Lucio con el apoyo de fuerzas de la policía. Clérigos y monjes fueron arrestados, luego desterrados o condenados a trabajos forzados en las minas. Once obispos y 126 clérigos fueron deportados a Diocesarea de Palestina y con frecuencia se trató de quebrantar la oposición mediante ejecuciones. El obispo Petros abandonó secretamente Egipto y se dirigió a Roma, cerca del papa Dámaso, desde donde en una

---

21. Sócrates HE 4, 16, 4-6, Sozóm. HE 6, 14, 1-4 informan sobre el martirio de 80 clérigos, que habrían sido quemados en un barco. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 25 10 sólo sabe que fuera quemado un sacerdote.

22. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 25, 11-12; 43, 46.

23. Teodoreto HE 4, 24, 2-25, 6; Sozóm. HE 6, 18, 1 informa de numerosas ejecuciones.

24. Teodoreto HE 4, 12-15; BASILIO, *Ep.* 132, 219-222.

carta circular informó a la Iglesia universal sobre los acontecimientos de Alejandría[25].

La acción de los neonicenos

Capadocia fue la provincia de Asia Menor, en la que el prestigio del obispo Basilio de Cesarea indujo al emperador Valente a restringir notablemente la persecución contra los católicos. Desde 370 regía Basilio, en calidad de metropolita, los destinos de la importante provincia eclesiástica, y estaba sumamente familiarizado con las cuestiones religiosas del tiempo, puesto que había sido ya consejero de sus dos predecesores. Su procedencia de una prestigiosa familia cristiana, su extraordinaria cultura, adquirida en las escuelas de Constantinopla y Atenas, su inquebrantable fidelidad a la fe heredada de sus mayores[26], iban unidas con el don de gobierno y con la habilidad diplomática y le conferían una entereza y coherencia de carácter que impresionaban a quienquiera que le tratara con cierta intimidad[27]. El gobierno debía tener gran interés en ganarse para sus fines de política eclesiástica a aquel hombre influyente, empresa a la que se dedicó personalmente el prefecto Modesto. El encuentro de ambos hombres tuvo un eco muy duradero, debido a la descripción dramática, de gran efecto artístico, que Gregorio Nacianceno hizo de su amigo en su oración fúnebre[28].

Basilio rechazó con una actitud de segura superioridad tanto las tentativas muy obsequiosas de convencerle, como las amenazas más y más airadas del ministro. La observación asombrada del prefecto, que decía no haber topado todavía con nadie que hubiese osado hablarle con tanta franqueza y libertad, recibió esta seca y gallarda respuesta: «Quizá no has tenido todavía que habértelas con un obispo»[29]. Tras el informe de su ministro, el emperador, en su viaje por las provincias de Asia Menor, asis-

25. Teodoreto HE 4, 22, 1-36 da extractos de la carta; más datos en Sócrates HE 4, 20-22; Sozóm. HE 6, 19, 1-20, 12.

26. *Ep.* 223, 3 se gloría Basilio en términos emocionados de esta fidelidad.

27. Cf., p.ej, los esbozos de H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenvater*, Stuttgart 1955, p. 86-100.

28. *Or.* 43; J.H. NEWMAN hizo una magistral traducción al inglés de este discurso: *The Church of the Fathers*, Londres [4]1868, 14-17.

29. *Or.* 43, 50.

tió el día de la Epifanía del año 372 a la celebración de la liturgia en la iglesia episcopal de Basilio, y quedó tan impresionado por su religiosa seriedad, que renunció a todos los intentos de ganarlo para la confesión *homoiana*, lo dejó continuar en su puesto y hasta le hizo donación de considerables terrenos para los establecimientos de caridad que hacía construir Basilio[30].

De esta suerte, el obispo de Cesarea se fue constituyendo más y más en el centro del que los católicos perseguidos del vasto territorio de Oriente esperaban las palabras de aliento y de dirección. Basilio trató de aprovechar de todas las maneras las posibilidades de que disponía y trabajó infatigablemente con vistas a fortalecer a los católicos y a reunir a todos los grupos que profesaban la fe de Nicea. Así, proveía las sedes vacantes con hombres fieles a Nicea o erigía nuevas diócesis a fin de aumentar el número de sus sufragáneos, aunque sin hallar siempre la esperada comprensión, como, por ejemplo, por parte de Gregorio Nacianceno, que no perdonó nunca a su amigo el haberle asignado «el miserable rincón de Sasima»[31]. Amarga decepción le proporcionó el obispo Eustacio de Sebaste, con el que en otro tiempo había estado unido por el común entusiasmo por el ideal de vida ascético-monástica. Eustacio había por fin llegado a reconocer la fe de Nicea, pero luego, al rechazar la divinidad del Espíritu Santo, había hecho imposible la unión de los *homoiusianos* con los católicos y finalmente había acusado a Basilio de compartir las doctrinas erróneas de Apolinar de Laodicea[32]. Pero lo que más hondamente afectó a Basilio fue la esterilidad de sus esfuerzos por liquidar el cisma de Antioquía. Con conciencia limpia podía ver en Melecio al legítimo obispo de Antioquía, elegido correctamente, consagrado por los obispos de su provincia y además, debido a la convicción, lograda paulatinamente, de que la fe de Nicea era la verdadera, había sido desterrado tres veces, mientras que el obispo de la minoría fiel a Eustacio, Paulino, estaba afectado por la tara de una elección y consagración que ofrecía dudas canónicas[33]. Ahora bien, Alejan-

30. Teodoreto HE 4, 19, 1-13; Greg. Nacianceno, *Or.* 43, 52-54.
31. Gregorio Nacianceno, *De vita sua* 439-446.
32. Basilio, *Ep.* 223 224 226.
33. V. las cartas de Basilio a Atanasio y a Melecio, *Ep.* 66-69.

dría optaba precisamente por Paulino, en virtud de razones más emocionales que teológicas y, dado que las únicas informaciones que llegaban a Roma sobre la situación eclesiástica en Oriente procedían de Alejandría, tampoco era posible inducir a Occidente a salir en defensa de Melecio y de los empeños de Basilio. Con creciente amargura hubo de constatar éste que sus cartas y mensajeros enviados a Roma solicitando ayuda mediante el envío de delegaciones romanas o de escritos de reconocimiento de los adalides de los empeños unionistas, no hallaban en el papa Dámaso la reacción que les correspondía. No fue sólo por el sentimiento de verse herido en su dignidad por lo que Basilio escribió entonces que Dámaso era un hombre arrogante y que no se podía esperar una ayuda eficaz del orgullo de los occidentales [34]. Fue una fatalidad que, debido a la información unilateral por parte de Alejandría y de Antioquía, no se reconociera en Roma que en Oriente el problema básico no lo constituían ya los partidos arrianos, que se iban desintegrando, sino que lo que reclamaba la mayor atención era la nueva corriente teológica que iba surgiendo, y que impugnaba la fe en la divinidad del Espíritu Santo.

Por esta razón, tampoco se estaba en Occidente en condiciones de apreciar la labor teológica de los neonicenos, los cuales —junto con Basilio, su hermano Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo y su común amigo Anfiloquio de Iconio [35]— habían reconocido dos cosas: 1) que manteniéndose por principio los enunciados de Nicea, había que elaborar un preciso lenguaje conceptual que sirviera para su recta inteligencia, y 2) que era necesario resolver la cuestión de la divinidad y carácter personal del Espíritu Santo. El primer quehacer fue desempeñado por ellos, sobre todo por Basilio, en cuanto que dieron un contenido netamente delimitado a los conceptos hasta entonces borrosos y por tanto permutables [36] de οὐσία y de ὑπόστασις. Οὐσία viene a ser

34. BASILIO, *Ep.* 239. Sobre los esfuerzos de Basilio por ganar a Dámaso y a los obispos latinos para que prestasen apoyo a Oriente, cf. M. RICHARD, AnBoll 67 (1947) 178-202, y E. AMAND DE MENDIETA, *Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey* (Friburgo 1963) 122-166.

35. Sobre él últimamente H. GSTREIN, *Amphilochios von Ikonion: Der vierte «Grosse Kappadokier»*, JÖByzG 15 (1966) 133-145.

36. El sínodo de Alejandría de 362 hablaba todavía de una o tres hipóstasis: ATANASIO, *Tom. ad Antioch.* 5 (PG 266, 800s).

ahora expresión exclusiva de la «esencia» de Dios mientras que ὑπόστασις queda reservado para designar la manera especial en que se expresa la esencia divina en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo: μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις viene a ser la fórmula clásica de la teología trinitaria [37]. Cada una de las tres hipóstasis tiene sus notas características: la primera, la de la paternidad (πατρότης), la segunda la de la filiación (υἱότης), la tercera la de la santificación (ἁγιασμός), y cada una de las tres hipóstasis puede ser llamada también «persona» (πρόσωπον) [38]. En Gregorio Nacianceno se hallan ya como designaciones de las diferencias de las tres personas los términos, «no engendrado» (ἀγεννησία), «procesión» (πόρευσις) y «envío» o «misión» (ἔκπεμψις) [39]. Aunque Basilio no predica explícitamente el ὁμοούσιος del Espíritu Santo, sin embargo, expresó claramente en cuanto a la realidad misma, su divinidad e identidad de esencia, mientras que Gregorio Nacianceno la enseñó además formalmente [40].

En la cuestión de la procesión del Espíritu Santo prefieren los neonicenos la fórmula «del Padre por el Hijo» [41]. Los neonicenos tienen el mérito innegable de haber desarrollado una labor teológica, con la que prepararon la decisión de fe del concilio de Constantinopla, culminaron la primera etapa de la teología trinitaria y contribuyeron con ello a que se impusiese definitivamente la teología nicena. Desde luego, un presupuesto más bien externo para ello fue el sesgo que en los años 378-379 tomó la política en el gobierno del imperio. Una nueva insurrección de los godos en los Balcanes forzó al emperador Valente a solicitar en Occidente la ayuda de su sobrino Graciano (emperador desde 375). Valente, antes de partir para la zona de conflicto, revocó los mandatos de exilio contra los obispos católicos, por lo cual

---

37. Especialmente Basilio, *ep.* 38 y 236. Sobre Greg. Nacianceno, S. González, *La fórmula* μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις, Roma 1939; sobre Greg. Niseno, W. Jaeger, l.c. Leiden 1966.

38. C. Andresen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes*, ZNW 52 (1961) 1-39.

39. *Or.* 25, 16.

40. Basilio, *Contra Eunom.* 3, 5 (θεότης αὐτοῦ); Greg. Nacianceno, *Or.* 12, 6. Sobre Basilio, cf., además de H. Dörries (v. antes, Bibliogr.) B. Pruche, RSR 52 (1964) 204-232 (sobre *De Spir. S.)* y S. de Boer, NThT 18 (1963/64) 362-380 (sobre la *homousía* del Espíritu Santo).

41. Basilio, *De Spir. S.* 18, 45; *Contra Eunom.* 2, 32; 2, 34. Greg. Niseno, *Quod non sint tres dii (Opera* III, 1; Leiden 1958) 56.

Antioquía y Alejandría volvieron a tener a sus obispos Melecio y Pedro respectivamente. El emperador, sin aguardar la llegada de las tropas de refuerzo de Graciano, se lanzó a una batalla decisiva y el 9 de agosto de 378 perdió en Adrianópolis el trono y la vida [42]. En enero de 379 designó Graciano como co-augusto al general español Teodosio y le confió el Oriente como su zona de dominio [43]. Ambos emperadores profesaban la fe de Nicea, a la que parecía abrirse entonces un futuro más tranquilo.

El concilio de Constantinopla (381)

Basilio de Cesarea, en un escrito del año 377 dirigido «a los occidentales» —en primera línea se refería al papa Dámaso— había hablado ya de que el Este y el Oeste deberían adoptar «de común acuerdo» resoluciones necesarias en cuestiones de fe que habían sido suscitadas por las doctrinas de Eustacio de Sebaste y de Apolinar de Laodicea, así como por las simpatías de Paulino de Antioquía hacia las ideas de Marcelo de Ancira. Pero él mismo tuvo que reconocer que bajo el emperador Valente no se había presentado el *kairos*, el momento oportuno, para la celebración de un sínodo general [44].

Finalmente, en otoño de 379, debido a la iniciativa de Melecio, que después de la muerte de Basilio (1-1-379), había sido la figura de primera fila de la mayoría ortodoxa, se reunieron en Antioquía 153 obispos, que en un sínodo se declararon en favor de la unidad de fe con Roma [45]. Tal iniciativa se hallaba perfectamente en la línea de lo que cabía esperar de la política religiosa del emperador Teodosio, pero era también el presupuesto para llegar a una solución aceptable en la cuestión del cisma de Antioquía [46].

Poco antes del sínodo de Antioquía el emperador Graciano

---

42. Amiano Marcel. 31, 12, 10-13, 19; sobre la importancia política de la batalla, véase J. Straub, «Philologus» 95 (1953) 255-286.
43. Teodoreto HE 5, 6, 3; Pacatus, *Paneg.* 10-11.
44. Basilio, *Ep.* 263, especialmente c. 5.
45. Sobre esto G. Bardy, *Le concile d'Antioche* (379), RBén 45 (1933) 196-213.
46. Si realmente se halló ésta es cosa que no se puede afirmar con seguridad debido a los informes contradictorios de Sócrates HE 5, 5 y Teodoreto HE 5, 3, 9-16. La historia ulterior de los cristianos antioquenos en los años siguientes sugiere más bien que no se halló tal solución.

y sus co-regentes Valentiniano II y Teodosio, promulgaron un edicto que prohibía todas las herejías y sólo dejaba en vigor los edictos promulgados en favor de la religión católica[47]. No se hizo esperar largo tiempo la propia «declaración de gobierno» en materia política religiosa, del nuevo emperador. El célebre edicto *Cunctos populos*, de 28 de febrero de 380, dirigido a la población de Constantinopla, pero que interesaba a la entera población del imperio, declaraba que era la voluntad de los emperadores que todos los pueblos regidos por ellos vivieran en la religión que el apóstol Pedro había transmitido a los romanos y que era la profesada por el pontífice Dámaso, así como por el obispo Petros de Alejandría, «que nosotros por tanto creemos en una sola divinidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo con la misma majestad y santa Trinidad». Sólo los que profesaban esta fe debían llevar el nombre de cristianos católicos, mientras que los demás estaban manchados por la infamia de la herejía, no podían llamar iglesia a sus propios conventículos y debían contar con las sanciones divinas no menos que con las imperiales[48].

Este edicto de Teodosio ha merecido los más diversos juicios, desde el de una profesión privada de fe del emperador hasta la de un manifiesto, que en un lenguaje rayano en loco fanatismo, hacía del cristianismo la única y omnímoda religión de Estado, y ello autocráticamente, sin intervención de la Iglesia[49]. Una profesión particular de fe, siquiera fuera la de un emperador, difícilmente habría sido acogida en la colección legislativa oficial de los códigos Teodosiano y Justinianeo, ni tampoco habría conminado sanciones contra eventuales transgresiones. Es indudable que el emperador notificaba con este edicto que él quería tolerar y promover únicamente *la* confesión en que él había sido educado y que entre tanto había venido a ser la de la mayoría de los habitantes del imperio. Es asimismo indudable que el edicto imperial era intolerante en el sentido moderno de la palabra, pero la cuestión de la tolerancia, tal como se entiende en nuestros días, no se le planteaba a Teodosio,

47. Cod. Theod. 16, 5, 5 de 3. VIII. 379.
48. Cod. Theod. 16, 1, 2 = Cod. Just. 1, 1, 1.
49. Véase W. ENSSLIN, *Religionspolitik* 27s.

como tampoco a los demás emperadores del siglo IV [50]. Que además su programa de política religiosa no era autocrático, sino que quería realizarlo junto con los representantes eclesiásticos de la fe de Nicea, se ve ya en el texto mismo del edicto, que designa la religión del papa Dámaso y del obispo Pedro de Alejandría como la norma conforme a la cual había que apreciar la genuinidad de toda confesión. No hay un abandono de esta norma —y mucho menos un «cambio de rumbo»—, sino una declaración y aplicación a la situación especial de la parte oriental del imperio, en el hecho de que un edicto de enero de 381 equiparara esta confesión a la fe de Nicea [51]. Teodosio se había hecho bautizar por un partidario declarado de esta fe, el obispo Acolio de Tesalónica, cuando en 380 —la fecha exacta no se puede indicar con seguridad— fue atacado por una enfermedad que puso en peligro su vida [52]. Y cuando en noviembre del mismo año, se trasladó a Constantinopla también allí puso rápidamente las cosas en su punto. El obispo arriano Demófilo, en una conversación con el emperador, se negó a pasar a la ortodoxia, por lo cual hubo de ceder el puesto a Gregorio Nacianceno, al que ya un año antes se había designado para cuidar de la comunidad reunida de los ortodoxos y que en esta ocasión fue acompañado ostentosamente por el emperador en la ceremonia de toma de posesión en la iglesia de los apóstoles [53].

La idea de un concilio, por lo menos en la parte oriental del imperio, debió de imponerse con fuerza después de la muerte de Valente, y el emperador Teodosio había dado ya a entender esta intención hacia la primavera de 380, primeramente, con gran probabilidad, al obispo Acolio de Tesalónica, que luego, por su parte, informó al papa Dámaso sobre los planes imperiales [54]. Los problemas que reclamaban una reglamentación sinodal tenían singular apremio precisamente para Oriente: así, por ejem-

---

50. Hasta el reservado emperador Valentiniano I lanzó un edicto contra los maniqueos (Cod. Theod. 16, 5, 3) y favoreció a los cristianos con numerosos decretos: véase COLEMAN-NORTON I n.° 127-162.

51. Cod. Theod. 16, 5, 6, ordena además la devolución de las iglesias a los obispos católicos, mientras que se veda a los herejes la posesión de iglesias y la residencia en las ciudades.

52. Sócrates HE 5, 6; Sozóm. HE 7, 4, 3.

53. Sozóm. HE 7, 5, 1-7; GREG. NACIANCENO, *Carm. hist.* 2, 1, 11, 1354-1370.

54. DÁMASO, *Ep.* (PL 13, 368 A) estaba ya enterado en esta fecha.

plo, el cisma de Antioquía y la cuestión pneumatológica. Los escritos del emperador, que invitaban para el mes de mayo de 381 a una asamblea en la capital de Oriente, fueron cursados algunas semanas después del comienzo del año, a fin de que los sinodales tuviesen tiempo para prepararse y para realizar el viaje[55]. Las listas de participantes, que por cierto no se han conservado íntegramente[56], cifran en números redondos en 150 el número de los sinodales, casi la mitad de los cuales (71) venían de sola la diócesis de Oriente y, encabezados por Melecio de Antioquía, representaban el grupo más numeroso. Melecio mismo había llegado ya antes a Constantinopla y quizá había influido en la elección de los obispos que habían de ser invitados[57]. En efecto, también los restantes participantes en el concilio, entre los cuales destacan los neonicenos —los dos hermanos de Basilio de Capadocia y su amigo Anfiloquio de Iconio— mantenían las mejores relaciones con Melecio. Contaban con escasa representación las provincias costeras de Asia Menor, donde se hallaban la mayoría de los obispados regidos por «pneumatómacos», faltaban también al principio los obispos egipcios, y el mismo obispo Acolio no llegó hasta después de la apertura del concilio. Con toda seguridad también la «oposición» había sido invitada al sínodo, y ello por iniciativa del emperador, aunque resulta muy difícil establecer en qué momento de las deliberaciones tuvieron lugar las discusiones con los 36 obispos pneumatómacos encabezados por Eleusio de Cízico. Una decisión en la cuestión relativa al puesto del Espíritu Santo habría sido poco digna de crédito si no se hubiese intentado por lo menos un esclarecimiento de la situación en diálogo con la oposición. Así pues, según la intención del emperador, el concilio de Constantinopla no fue meramente el sínodo de un partido, el meleciano.

Antes de iniciarse las sesiones los participantes fueron recibidos por el emperador. Teodosio distinguió al obispo Melecio con una salutación especialmente obsequiosa, lo que equivalía en cierto modo a proponerle como presidente del concilio. Sin

55. No se ha conservado ningún texto de este escrito, pero Sócrates HE 5, 8 sitúa en mayo de 381 el comienzo de las deliberaciones.

56. Véase Schwartz y Honigmann, l.c., además N.Q. Kingh, Stpatr 1 (Berlín 1957) 635-641.

57. Cf. A.-M. Ritter, o.c. 38s.

embargo, las sesiones no tuvieron lugar en el palacio del emperador, que ni participó personalmente en ellas ni se hizo representar por funcionarios, de modo que la libertad de discusión estuvo plenamente garantizada. Dado que, al igual que en el caso de Nicea, no se han conservado las actas de las sesiones del sínodo constantinopolitano, ya no es posible conocer con exactitud la marcha de las deliberaciones.

En cabeza de las cuestiones tratadas se hallaría indudablemente el reconocimiento de Gregorio Nacianceno como legítimo pastor de la comunidad de Constantinopla, contra cuya designación para la sede de la capital se podría tal vez alegar el canon 15 del concilio de Nicea [58], que prohibía el traslado de obispos de una diócesis a otra. Ahora bien, dado que Gregorio no había llegado a tomar posesión del obispado de Sasima, podía el sínodo declarar canónica su elección y hacer que se celebrase el acto de la entronización solemne [59]. Es probable que en conexión con esto se votase el canon 4.º del sínodo —por lo menos materialmente—, canon que declaraba inválida la consagración del aventurero Máximo emprendida por Alejandría y que Máximo se había hecho conferir a espaldas de Gregorio [60].

Sin embargo, en los primeros días del concilio murió imprevistamente su presidente, Melecio, que por su prestigio y su habilidad diplomática estaba perfectamente capacitado para esta función [61]. Era obvio en aquellas circunstancias conferir la presidencia del sínodo al obispo de Constantinopla, que, por cierto, hubo de enfrentarse inmediatamente con el espinoso problema de la sucesión de Melecio en Antioquía. Gregorio no logró hacer triunfar su propuesta de dejar pendiente la reglamentación del asunto hasta la muerte de Paulino —es decir, reconocer a Paulino como único obispo ortodoxo— pero tampoco el concilio pudo llegar a un acuerdo [62].

---

58. Texto, por ejemplo, en ALBERIGO, COD 12, Sócrates HE 5, 8; Sozóm. HE 7, 7, 2-5, cf. A.-M. RITTER, o.c. 68, nota 1.

59. Sozóm. HE 7, 7, 6; Teodoreto HE 5, 8, 2; GREG. NACIANCENO, *Carmen de vita sua* 1305ss. 1525ss.

60. Canon 4 en ALBERIGO, o.c. 28; sobre el *affaire* de Máximo véase A.-M. RITTER, o.c. 50-52.

61. Teodoreto, l.c.; GREG. NACIANCENO, *Carmen de vita sua* 1573ss y sobre todo la oración fúnebre de Melecio por Gregorio Niseno (*Opera* IX 441-457).

62. Enfoque del problema por GREGORIO, *Carmen de vita sua* 1583ss y *Or.* 42, 20-22.

En las primeras semanas conciliares debe situarse también la deliberación sobre la recta doctrina del Espíritu Santo, que en la situación existente en la parte oriental del imperio debía constituir un punto crucial de las discusiones sinodales. También Teodosio debía tener especial interés en que se llegase a un acuerdo entre la mayoría ortodoxa y los pneumatómacos o macedonianos. En realidad, sus esperanzas se vieron radicalmente frustradas. A pesar de todos los esfuerzos, especialmente los de Gregorio Nacianceno, no hubo forma de inducir al grupo de Eleusio de Cízico a reconocer la divinidad del Espíritu Santo. El grupo abandonó inmediatamente el concilio, no sin poner en guardia a sus adeptos mediante una carta circular, contra el reconocimiento de la fe de Nicea[63].

El símbolo de fe de Constantinopla (381)

Habría respondido al ejemplo dado en Nicea, y desde luego también a la situación de 381, el que en las discusiones con los *homoiusianos* en Constantinopla se hubiese intentado inducirlos a aceptar una fórmula de fe, en la que estuviese integrado también el contenido del símbolo de Nicea, pero en la que a la vez quedase zanjada suficientemente la cuestión penumatológica. Son muchos los indicios que permiten ver, en efecto, dicha fórmula en el texto que bajo el título de «Símbolo de los 150 padres de Constantinopla» fue incluido desde fines del siglo VI en la liturgia de la misa latina[64] y hoy también es conocido con el nombre, no muy exacto, de «símbolo nicenoconstantinopolitano».

La discusión científica sobre la procedencia de este texto y sobre su fecha de origen no ha llegado todavía hoy a un resultado admitido por todos[65]. Es verdad que el concilio de Calcedonia (451) considera a los padres de Constantinopla como los

---

63. Sócrates HE 5, 8 y Sozóm. HE 7, 7, 2-5 sitúan —no con mucha razón— las negociaciones con los macedonios ya antes del comienzo del sínodo. También restringen el objeto de éstas al homousios del Niceno, con lo cual pugna, sin embargo, GREG. NACIANCENO, *Carmen de vita sua* 1739-1777.

64. Por vez primera en España, en el tercer concilio de Toledo del año 589, cf. J.A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa* I 588. El texto del canon II del sínodo de Toledo en *Concilios Visigóticos*, ed. dir. por J. VIVES, Barcelona 1963, p. 125.

65. Véase la historia de esta discusión y el último enfoque crítico en A.-M. RITTER, o.c. 132-208.

autores de este símbolo, con el que querían explicar el símbolo de fe de Nicea mediante adiciones antiheréticas acerca de la encarnación del *Logos* y la divinidad del Espíritu Santo[66], y éste fue el enfoque tradicional hasta la segunda mitad del siglo XIX. Ahora bien, este punto de vista fue rechazado, afirmándose que el llamado símbolo de Constantinopla era ya conocido por Epifanio de Salamina, que lo citaba casi textualmente en su escrito *Ancoratus* compuesto en 374, y que un examen atento revela tratarse del antiguo símbolo bautismal de la Iglesia de Jerusalén, tomado por base en las catequesis de Cirilo de Jerusalén posteriores al año 350[67]; se afirma también que pudo ser conocido por los padres de Constantinopla a través del mismo Cirilo o de los obispos de Chipre, que estaban representados en el sínodo de 381[68].

También se ha sostenido con poderosos argumentos la opinión de que el escrito de Epifanio contenía originariamente el símbolo de Nicea[69] y que en Constantinopla debió de producirse un símbolo propio, tanto más cuanto que ya con anterioridad al 451 se hacen diversas referencias a su existencia, aunque sólo con alusiones, como en el caso de Gregorio de Nacianzo, o más claramente en Teodoro de Mopsuestia[70]. Así pues, conserva su peso el testimonio de las actas del concilio de Calcedonia, según las cuales el nicenoconstantinopolitano se remonta efectivamente al sínodo de 381.

A la pregunta de por qué los padres de Constantinopla formularon otro símbolo al lado del símbolo de Nicea, sólo parece poderse responder que lo creyeron absolutamente necesario por razón de la discusión del dogma trinitario, prolongada ya du-

---

66. J. LEBON, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine*, RHE 32 (1936) 809-876, especialmente 810-812.

67. El principal sostenedor de esta tesis fue A. VON HARNACK, que en RE³ 11, 12-28 hace un resumen de los argumentos.

68. Cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel* 212s, que considera probable que Epifanio fuese su autor; cf. trad. cast.: *Nicea y Constantinopla*, en *Historia de los concilios* I, Eset, Vitoria 1968.

69. Por E. SCHWARTZ, ZNW 25 (1926) 38-88 y ya antes por CHR. PAPADOPOULOS, *Das Symbol der 2. ökumenischen Synode*, Atenas 1924.

70. GREG. NACIANCENO, *Carmen de vita sua* 11, 1703ss; TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homélies catéchétiques* 9 y 10 (ed. dir. por R. TONNEAU - R. DEVREESSE, Roma 1949) 215ss; es posible que tal referencia se contenga ya en el escrito sinodal del sínodo de Constantinopla de 382, véase Teodoreto HE 5, 9, 13.

rante decenios, en la que se iba incluyendo también más y más al Espíritu Santo. La conjetura de que su texto surgió en conexión con las negociaciones de unión con los macedonianos deseadas por el emperador, está respaldada por el hecho de que por un lado se renunció al *homousios* tocante al Espíritu Santo, pero por otro lado se emplearon formulaciones que aseguraban los resultados logrados por la teología neonicena [71].

Un análisis más circunstanciado del texto [72] del símbolo constantinopolitano permite concluir que se dejaron intactas las declaraciones del niceno. En efecto, las adiciones que lo rebasan en los artículos I y II — «creador del cielo y de la tierra, unigénito antes de todos los siglos (encarnado) de María Virgen por obra del Espíritu Santo, (crucificado) por nuestra causa bajo Poncio Pilato, sentado a la derecha del Padre, cuyo reino no tendrá fin» — se hallan ya dispersas anteriormente en otras fórmulas o textos, por lo cual no representan nuevas creaciones de los padres constantinopolitanos [73]. La gran importancia teológica de este símbolo se basa más bien en los nuevos enunciados sobre el Espíritu Santo contenidos en el artículo III. Mientras que el niceno decía todavía sencillamente: «Creemos en el Espíritu Santo», aquí aparecen las siguientes ampliaciones: «Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas» [74]. Con la confesión del «señorío» (τὸ κύριον), con el título (κύριος) se reivindica el carácter divino también para el Espíritu Santo, lo mismo que para el Padre y para el Hijo, como lo había derivado ya Basilio de Cesarea de los pasajes de 1 Tes 3, 13; 2 Tes 3, 5 y 2 Cor 3, 17 [75]. También la designación «dador de vida» quiere enunciar que el así llamado es Dios, como lo subrayan con frecuencia los neonicenos [76]. Con la fórmula «que procede del Padre» se quería rechazar la tesis de los macedonianos, según los cuales el Espíritu Santo es un ser creado por el Hijo;

71. Así acertadamente A.-M. RITTER, o.c. 189-195.

72. Texto en G.L. DOSSETTI, o.c. 244-250.

73. Véase I. ORTIZ DE URBINA, o.c. 214-217.

74. (πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) τὸ κύριον καὶ ζωοποιὸν τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

75. BASILIO, *De Spir. S.* 21; 56-57; *Contra Eunom.* 3, 2, cf. H. DÖRRIES, o.c. 67.

76. BASILIO, *Contra Eunom* 3, 4; *De Spir. S.* ibid.; GREG. NACIANCENO, *Or. theol.* 5, 29.

el hecho de proceder del Padre es prueba de su divinidad, como había subrayado ya Gregorio Nacianceno basándose en Jn 15, 26 [77]. Sin embargo, el testimonio más decisivo de la divinidad del Espíritu Santo está contenido en la frase: «que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria». La misma adoración (προσκύνησις, como el acto propiamente dicho de veneración de Dios) y la misma gloria (δόξα, como la veneración más bien cultual en la liturgia), que competen al Padre y al Hijo, se deben también al Espíritu Santo. Precisamente por la inclusión del Espíritu Santo en la doxología, en tanto que fórmula litúrgica cultual de la veneración de Dios, había luchado la teología ortodoxa ya desde Cirilo de Jerusalén [78]. Por consiguiente, su consagración por el símbolo de Constantinopla equivalía, en cuanto a la realidad en sí, a una confesión de la homousía del Espíritu Santo, y ningún macedoniano convencido habría podido subscribir tal formulación. Por qué, pues, no se adoptó también tocante al Espíritu Santo el término *homousios* es cosa sobre la que sólo se pueden hacer conjeturas. Se esperaba sin duda que con una argumentación más cercana a la Biblia se habría podido suscitar en los pneumatómacos mejor disposición para la unión. Una vez que habían salido fallidos tales empeños unionistas, se podía prescindir ya de tales consideraciones. Al año siguiente un nuevo sínodo de Constantinopla habló sin ambages de «una misma divinidad, poder y esencia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» y reprobó una vez más «la blasfemia de los eunomianos, arrianos y pneumatómacos» [79]. Ahora bien, tal condenación la pronunció también el concilio de 381 en un canon especial (I) cuando dijo que debía fulminarse el anatema «especialmente contra la herejía... de los pneumatómacos». Un edicto del emperador de 30 de julio de 381 [80] sacó las consecuencias inmediatas de

---

77. *Or. theol.* 5, 8; 10-11. El *Filoque* del texto latino fue introducido, como es sabido, en España hacia fines del s. VII, cf. J. GILL, LThK² IV 126s.

78. Cf. *Catech.* 16, 4; ATANASIO, *Ep. ad Serap.* 1, 31; BASILIO, *De Spir. S.* I; 26; *Ep.* 159, 2; GREG. NACIANCENO, *Or.* 5, 12, 28; 31, 28; 31, 28; GREG. NISENO, *Ep.* 24; *De Spir. S.* (Opera 3, 1, 94).

79. El escrito del sínodo del año 382 al papa Dámaso y a los obispos occidentales en Teodoreto HE 5, 9, 1-18; también en J. ALBERIGO, COD 21-26. Aquí se hace referencia a lo que había expuesto el sínodo del año anterior (381), aunque no se dice que esto se hubiera hecho en forma de *tomos*.

80. Cod. Theod. 16, 1, 3.

esta sentencia al ordenar la rápida entrega de todas las iglesias a los obispos «que confiesan que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen la misma majestad y poder, el mismo honor y gloria». Como criterio de la ortodoxia de estos obispos se establece su comunión con Nectario de Constantinopla, Timoteo de Alejandría, Diodoro de Tarso, Anfiloquio de Iconio, Heladio de Cesarea, Gregorio de Nisa (y algunos otros), o sea los más representativos defensores de la ortodoxia en Constantinopla.

De esta manera el concilio de 381 puso término eficazmente a la larga discusión en torno a la cuestión trinitaria y contribuyó a que se impusiera definitivamente la teología cuyas bases habían sido sentadas en Nicea. Desde entonces, el arrianismo de cualquier tendencia no significa ya un peligro serio para la Iglesia del imperio. Una amenaza podía provenir quizá todavía de parte de los godos germánicos, que al abrazar el cristianismo habían adoptado la confesión arriana. Ahora bien, dado que entre ellos el arrianismo era tan sólo religión tribal, no encerraba en sí una fuerza de propaganda misionera, y sólo se mantenía en tanto la profesaba el respectivo príncipe.

Aparte de los cánones I y IV que ya hemos examinado, los dos acuerdos restantes del sínodo de Constantinopla, concebidos en forma de cánones, tienen gran importancia desde el punto de vista del derecho canónico y de la historia de la Iglesia[81]. El canon II trata de la organización eclesiástica en la parte oriental del imperio y da a conocer indirectamente que las disposiciones correspondientes del concilio de Nicea (cán. 4-7) habían sido descuidadas con frecuencia en los desórdenes de los últimos decenios. Por ello vuelve a insistirse en que los asuntos de una provincia eclesiástica deben ser tratados por el respectivo sínodo provincial. Con una clara alusión a Alejandría se declara que el obispo de esta ciudad sólo tiene competencia en Egipto, y además debe proceder siempre «conforme a los cánones». Apenas si es posible dudar que tales palabras censuraban el abuso de Petros de Alejandría por haber consagrado en secreto a Máximo

---

81. El texto en J. ALBERIGO, COD 27s. Por cierto, la tradición griega conoce 7 cánones del sínodo de 381, la latina en cambio, sólo cuatro. Los n.º V y VI pertenecen sin duda al sínodo de 382, mientras que el can. VII sólo se puede registrar hacia 450, cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa* 233.

(v. antes acerca del can. IV). Se insiste en general en que ningún obispo puede ejerecer funciones eclesiásticas fuera de la diócesis política a que pertenece su obispado. A este objeto se citan con sus nombres todas las diócesis políticas de la parte oriental del imperio: Oriente (confirmándose a la vez los privilegios que Nicea había otorgado a la Iglesia de Antioquía), Asia, Ponto y Tracia, estas tres últimas sin mencionar ninguna Iglesia a cuyo obispo se le hubiera reconocido la dirección de la respectiva «diócesis». Se advierte ya aquí con absoluta claridad el inicio del proceso que concluirá con la formación de los patriarcados orientales. El canon finaliza con la referencia a los territorios de misión, que deben ser atendidos conforme a la práctica corriente hasta entonces, o sea, desde los centros de donde proceden los misioneros.

El canon III de Constantinopla era con mucho, no obstante lo sucinto del texto, el más grávido de consecuencias: «El obispo de Constantinopla tendrá el primado de honor después del obispo de Roma, puesto que esta ciudad es la Nueva Roma» [82]. Hasta entonces el rango especial de Antioquía y de Alejandría se atribuía más al origen apostólico de estas comunidades que a la importancia política de sus ciudades. Ahora, la enorme elevación de rango de la sede episcopal de Bizancio —que anteriormente sólo era una mera sede episcopal bajo el metropolita de Heraclea— se fundamenta en la importancia política de la nueva capital de la parte oriental del imperio, e indirectamente se hace remontar la especial posición del obispo de Roma al rango político de la antigua capital del imperio. No puede afirmarse que aquí no se hacía sino aplicar a Constantinopla un principio oriental [83], sino que más bien debe considerarse como resultado de la confluencia de diferentes tendencias. Una de éstas es, sin género de duda, el antagonismo entre Alejandría y Constantinopla, que en este caso condujo al triunfo de la corriente hostil a Alejandría entre los obispos del sínodo. A ello se añadió, sin duda, el deseo del emperador de conquistar y asegurar al obispo de su corte una posición que lo elevara por encima de todos los obispos

---

82. J. ALBERIGO, COD 28: τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην.

83. Así A.-M. RITTER, o.c. 93; el citado canon IX del sínodo de Antioquía (341) habla sólo de la responsabilidad de un metropolita por la entera «eparquía», porque en su ciudad concurren tantas gentes por razón de sus «negocios».

de Oriente. De cualquier forma, es difícil considerar en este canon una expresión antirromana, puesto que en él no se ponía en cuestión el rango propio de Roma, ni tampoco parece haberse originado reacción alguna por parte de Roma[84]. Tal reacción se habría debido esperar de Alejandría y Antioquía, aun en el caso en que el canon se hubiese votado ya antes de la llegada de los obispos egipcios a Constantinopla[85]. Pero Alejandría se había comprometido demasiado por las intrigas con Máximo, y Antioquía había quedado sin propio portavoz después de la muerte del obispo Melecio. Además, muchos obispos de otras provincias de Oriente podían tranquilizarse pensando que en realidad no se trataba de una reivindicación de jurisdicción del obispo de Constantinopla, sino concretamente de un primado de honor. Que éste iría evolucionando por su propio peso hacia un primado de jurisdicción, es fácil de advertir hoy, con una mirada histórica retrospectiva, pero esto no era cosa tan fácil en los días del sínodo de 381.

El sínodo de Constantinopla como concilio «ecuménico»

La pregunta de si los participantes en el sínodo eclesiástico de Constantinopla entendieron la asamblea como concilio de toda la Iglesia del imperio, debe ser contestada con un rotundo «no» en base a los testimonios de las fuentes de que disponemos. No era tal concilio del imperio por el mero hecho de su composición efectiva, ya que el episcopado occidental no había sido invitado a este sínodo ni había estado representado en él[86]. Más importante es con todo la caracterización que los sinodales dieron de su asamblea cuando en su informe final al emperador Teodosio la designaron como «sínodo de los obispos reunidos... de diferentes eparquías» (a saber, de Oriente)[87]. Conforme a esto, también el emperador hizo promulgar los acuerdos de este sínodo tan sólo

84. La primera protesta oficial por parte de Roma no se produjo hasta el concilio de Calcedonia: ACO II, III, 3, 114. Tanto León I como Gregorio I afirman que los cánones de 381 no fueron comunicados a Roma: LEÓN, *Ep.* 106; GREG., *Ep.* 34.

85. A nuestro parecer, no es posible deducir de las fuentes fechas exactas para la votación de los diferentes cánones.

86. El que Acolio participara más tarde no está en contradicción con lo que aquí se dice, puesto que Acolio apenas si era considerado como representante oficial.

87. Texto en Mansi III 557-560.

en la parte oriental del imperio, y el sínodo mismo no envió ningún informe de sus trabajos ni a Roma ni al resto del episcopado. El sínodo de Constantinopla del año 382, en su escrito a Roma, designó la asamblea de obispos del año anterior como «sínodo ecuménico» [88] pero según el modo de hablar del siglo IV no se quiere todavía expresar aquí una calificación canónica del sínodo, sino únicamente significar que sus participantes provenían de la *Oikumene* (de habla griega) y que habían sido invitados por el emperador [89].

A esto responde también la valoración del sínodo de Constantinopla en Oriente y Occidente hasta el concilio de Calcedonia. Las fuentes occidentales ni siquiera hablan ya de él después del 382, los testimonios orientales son escasos y no remiten a él como, por ejemplo, a la extraordinaria importancia del concilio de Nicea. Además, desde 431 el concilio de Éfeso fue considerado como el «segundo Sínodo». La revalorización de Constantinopla no se produjo hasta Calcedonia, cuando se tributó un reconocimiento especial al símbolo de Constantinopla y como justificación del célebre canon 28 (de Calcedonia) relativo a las prerrogativas del obispo de la capital del imperio se citaron los cánones de 381 como «Synodikon del segundo sínodo» [90]. Más tarde, en un edicto del emperador Justiniano del año 545, los «cuatro santos sínodos» constituyen una magnitud fija, a cuyos dogmas se da el mismo valor que a las Sagradas Escrituras [91]. En Occidente usa el papa san Gregorio Magno una fórmula semejante cuando quiere aceptar y venerar «los cuatro concilios» Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia) como los cuatro libros del «santo Evangelio» [92]. Con

88. Teodoreto HE 5, 9, 13 y 15.

89. El canon VI del sínodo de 382 habla de las diferentes formas de sínodos en progresión ascendente: sínodo provincial (τῶν τῆς ἐπαρχίας πάντων ἐπισκόπων), sínodo de la diócesis (política) (μείζων σύνοδος τῶν τῆς διοικήσεως ἐπισκόπων) y finalmente el οἰκουμενικὴ σύνοδος, que según el contexto sólo puede significar el sínodo general del episcopado oriental convocado por el emperador. El mismo significado se halla ya en EPIFANIO, *Expos. fidei* 13: ἄνευ ἐπικρίσεως συνόδου οἰκουμενικῆς ἀναβαπτίζειν τοὺς ἐρχομένους ... ἀπὸ Ἀρειανῶν. En Paladio, *Vita Chrys.* 20 se adecuan por primera vez σύνοδος οἰκουμενικὴ y σύνοδος δυτικῶν τε καὶ ἀνατολικῶν (*Vita* 3).

90. ACO II 1, 3, 96.

91. *Nov.* 132, 1.

92. *Ep.* IV 25.

esto había quedado consagrada definitivamente la gradual aceptación del concilio de 381 como «concilio ecuménico». La respuesta a la pregunta sobre si desde el punto de vista del derecho canónico se daban en este caso todos los prerrequisitos requeridos para la ecumenicidad de un concilio, no es de la competencia del historiador de la Iglesia.

VI. Relación entre la Iglesia y el Estado en el siglo IV
La «Iglesia del imperio»

FUENTES: Los textos más importantes, en lo que concierne a la Iglesia, en H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, Munich 1961, 75-201 (con trad. e introduc.); los decretos imperiales en P.R. COLEMAN-NORTON, *Roman State and Christian Church* I, Londres 1966, trad. ingl. con comentarios. Los textos originales, en el código Teodosiano y Justiniano.

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras citadas en el c. XXXI del vol. I de VOIGT, BERKHOF, GREENSLADE, BRISSON y ALAND, cf. H.V. CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlín 1929; M. VOGELSTEIN, *Kaiseridee — Romidee. Das Verhältnis von Kirche und Staat seit Konstantin*, Breslau 1930; K.F. HAGEL, *Kirche und Kaisertum in Leben und Lehre des Athanasius*, tesis, Tubinga 1933; I.-R. PALANQUE, *S. Ambroise et l'empire Romain*, París 1933; E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, en *Theologische Traktate*, Munich 1951, 45-147; H. LIETZMANN, *Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich*, Berlín 1940; K.M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, Nueva York 1941; G.F. REILLY, *Imperium and Sacerdotium according to St. Basil*, Washington 1945; J. SRATMANN, *Die Heiligen und der Staat*, Francfort 1950; W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik Theodosius' d.Gr.*, Munich 1953; A. STROBEL, *Schriftverständnis und Obrigkeitsdenken in der ältesten Kirche*, tesis, Erlangen 1956; A.A. EHRHARDT, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* II, Tubinga 1959; K. ALAND, *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz*, en *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh 1960, 257-279; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire Romain, IVe-Ve siècles*, París 1959; D.S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea*, Londres 1960; N.G. KING, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Londres 1961; G. PILATI, *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli*, Roma 1961; C. MORINO, *Chiesa e Stato nella dottrina di s. Ambrogio*, Roma 1963; H.-J. DIESNER, *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, Berlín 1963; R. HERNEGGER, *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*, Friburgo 1963; H. NORDBERG, *Athanasius and the Emperor*, Helsinki 1963; E.L. GRASMÜCK, *Coercitio. Staat und Kirche im*

Donatistenstreit, Bonn 1964; K.F. MORRISON, *Rome and the City of God. An Essay on the Constitutional Relationships of Empire and Church in the Fourth Century,* Philadelphia 1964; R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo,* Zurich 1966, con bibliog., 329-347; A. LIPPOLD, *Theodosius der Gr. und seine Zeit,* Stuttgart 1968; A.W. ZIEGLER, *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart* I, Munich 1969, 124-162; F. WINKELMANN, *Probleme der Herausbildung der Staatskirche im römischen Reich des IV. Jahrhunderts,* en «Klio» 53 (1971) 281-299; M. AZKOUL, *Sacerdotium and Imperium,* en ThSt 32 (1971) 431-464.

La precedente exposición de la polémica intraeclesial en torno al reconocimiento del Niceno nos ha mostrado ya con toda claridad que los regentes del Estado romano del siglo IV ignoraban absolutamente la idea de neutralidad con respecto a la Iglesia. Los emperadores de esta época muestran más bien un vivo interés por los problemas de la Iglesia de entonces —sobre todo por las cuestiones de la unidad de la Iglesia, de la cohesión orgánica y de la misión entre los paganos— e intervienen con frecuencia muy a fondo en las tentativas de solución de dichos problemas. Estas actitudes planteaban de forma cada vez más apremiante la cuestión de la debida relación entre Iglesia y Estado, y se hacía más y más urgente una solución aceptable para ambas partes. Parece, pues, conveniente, dar ahora una ojeada retrospectiva de conjunto a la respectiva postura de los diversos emperadores frente a este problema y a su enjuiciamiento por parte de la Iglesia, siguiendo así el camino que se recorrió hasta el final del siglo en busca de una solución. Con ello se pondrá de manifiesto que este camino siguió una trayectoria en modo alguno rectilínea, al término de la cual aparece la «Iglesia» cristiana «del imperio» de la antigüedad tardía, diversamente entendida y valorada en Oriente y Occidente.

La Iglesia y el Estado en tiempo de Constantino

Ya al pronunciarnos sobre el llamado «giro constantiniano» [1] señalamos que el cristianismo, después de la orientación del vencedor de 312 hacia esta religión, no tuvo necesidad alguna de aco-

1. Véase tomo I, cap. XXXI.

meter una revisión y reordenación radical de su postura frente al Estado romano en cuanto tal. Ya mucho antes de Constantino se dejan oír en el ámbito cristiano voces de peso que valoran positimente el Estado romano, como, por ejemplo, la de Orígenes[2], que le atribuye una misión providencial para la propagación de la fe cristiana, y la de Tertuliano y otros muchos, para quienes es un deber la oración *pro salute imperatorum*[3]. Los dos largos períodos de paz durante el siglo III hacen incluso posibles los repetidos y positivos contactos de personalidades cristianas con emperadores o miembros de la casa imperial, contactos que anuncian la futura reconciliación que se va preparando entre el Estado y la Iglesia.

Cuando finalmente Constantino otorgó a la Iglesia la plena libertad de profesar y predicar la fe, y cuando luego, al constituirse en único emperador, concedió crecientes privilegios al cristianismo, la entusiástica euforia de aquellos años impidió que se planteara en todo su rigor por ambas partes el problema de la relación entre la Iglesia y el Estado. Cierto que la convicción que Constantino tenía de su misión[4] reclamaba una posición especial frente a la Iglesia; sin embargo, ésta no condujo todavía a una situación que hiciera necesario marcar claramente los límites que se imponían incluso a un emperador cristiano. Cuando el emperador procedió a aproximar más la Iglesia al Estado y a ganársela para una estrecha colaboración en interés de la unidad del imperio, la simple consideración de que la mayoría de la población del imperio era pagana le recomendaba no extender demasiado su posición especial ni permitir que surgieran graves conflictos. Ahora bien, que Constantino evitaba intervenir autoritariamente y con fuerza de decisión obligatoria en los asuntos específicos internos de la Iglesia, lo prueba su reacción negativa cuando los donatistas solicitaron de él una sentencia imperial en su conflicto con los católicos del norte de África; remitió el asunto a un tribunal eclesiástico o a un sínodo de la Iglesia (Arles 314)[5]. Sólo pronunciada la sentencia, orientó conforme a ésta sus medidas.

---

2. ORÍGENES, *Contra Celsum* 2, 30; TERTULIANO, *Apol.* 30, 1, cf. H.U. INSTINSKY, *Die alte Kirche und das Heil des Staates*, Munich 1963, p. 41-60.

3. Véase últimamente K. ALAND, *Kirche und Staat in der alten Christenheit*, en homenaje a H. Kunst, Berlín 1967, p. 19-49, en particular p. 33-37.

4. Véase antes, cap. I.

5. Cf. W.H.C. FREND, *The Donatist Church* 147.

También en la naciente disputa arriana se consideró el emperador tan sólo como exhortador a la paz y a la unidad, no como señor de la Iglesia, al que compitiera la última decisión en la materia. En Nicea concedió a los obispos plena libertad de palabra y de discusión e intervino con los medios de la persuasión y de la diplomacia para que el símbolo de fe elaborado por la mayoría obtuviera la máxima aceptación por parte de todos. Sólo una vez rebasó —según nuestro modo de sentir de hoy— los límites que había respetado hasta entonces, a saber, cuando amenazó con el destierro a los representantes de la oposición, restringiendo de este modo su libertad de decisión, sin que se produjera la protesta de rigor por parte de los obispos[6]. Así, el dicho atribuido a Constantino según el cual él era el ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, parece ser la acertada descripción de la actitud reivindicada y adoptada por él frente a la Iglesia[7].

Tampoco la Iglesia, durante el reinado de Constantino, puso gran empeño en abordar y deslindar el problema de la Iglesia y el Estado, o la posición del emperador frente a la Iglesia. No se pone en duda el derecho del emperador de convocar concilios; sus tentativas de dirigir la marcha de la discusión teológica en el sentido de sus consejeros eclesiásticos se aceptan como cosa obvia y natural; la pena del destierro impuesta reiteradamente por el emperador a los partidarios de la oposición que no querían plegarse a las declaraciones de concilios o sínodos, no tropieza con decidida contradicción, ni siquiera por parte de los afectados directamente, como Arrio y sus amigos. Esta actitud de la Iglesia estaba en cierto grado influenciada también por el carácter sacral que se atribuía a la soberanía en la antigüedad y que se fue introduciendo también gradualmente en la mentalidad cristiana. Más sentido aún tenía este carácter sacro precisamente en Constantino debido a la atmósfera glorificante de reconocimiento y de gratitud sin límites, en la que lo habían situado su victoria sobre sus enemigos paganos, su legitimación oficial de la religión cristiana y no en último término su orientación personal al cristianismo. Finalmente, los privilegios otorgados a la Iglesia, sobre todo durante el gobierno de Constantino como único soberano, con la

6. FILOSTORGIO HE 1, 9.
7. Véase antes, cap. I.

especial repercusión sobre la influencia y prestigio de los obispos en la vida pública [8], más contribuía a adormecer la conciencia crítica de más de un obispo, que despertarla y agudizarla, frente a las ataduras que los ligaban al Estado.

Enorme alcance tuvo, sin embargo, en lo sucesivo el hecho de que de este primer emperador cristiano quisiera hacerse un modelo cuando el obispo Eusebio de Cesarea se aplicó a la tarea de razonar teológicamente la posición de los emperadores cristianos frente a la Iglesia y en la Iglesia. En los escritos panegíricos de Constantino, que se sitúan en el último período de su vida, esbozó Eusebio una teología política que se invocaría más tarde, sobre todo en Bizancio, cada vez que se pretendía justificar la posición del emperador en la Iglesia. Eusebio propuso las líneas fundamentales de dicha teología en un discurso pronunciado en presencia de Constantino en la solemnidad del trigésimo aniversario de su gobierno (335). Según esto, el Imperio terreno es un trasunto (εἰκών) del reino del cielo, y así como éste sólo tiene un soberano, el Padre, así también el trasunto terreno sólo tiene un emperador, que recibe del Padre por el *Logos*, Cristo, su soberanía y sus virtudes de soberano [9]. Su quehacer de soberano consiste en librar a la humanidad del poder de los demonios, de la idolatría y del politeísmo y en conducirla al reconocimiento del verdadero Dios [10]. El emperador tiene por tanto la misión de contribuir a la realización del plan de Dios con los hombres, con lo cual viene a ser el lugarteniente (ὕπαρχος) de Dios en la tierra [11]. Con la eliminación del politeísmo triunfa el monoteísmo; por ello también el imperio terreno es en principio monárquico [12].

Eusebio aplica esta teoría fundamental a la transformación de su tiempo, a la que él había asistido con ferviente entusiasmo. El emperador Constantino al abrazar el cristianismo se ha convertido en el «nuevo Moisés», puesto que ha procurado la libertad a la Iglesia, como otrora Moisés al pueblo judío. La conversión de Constantino al cristianismo no es sólo una profesión personal de

8. Véase más adelante, cap. XVI.
9. *Laud. Constant.* 5; 7, 12.
10. Ibid. 6; Eusebio HE 10, 9, 1.
11. *Laud. Constant.* 7, 13.
12. Cf. E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, 78-81 94ss; F.E. CRANZ, *Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea*, HThR 45 (1952) 47-66

fe, sino que él mismo proclama el cristianismo como la única religión verdadera, por lo cual viene a ser su gran misionero. Por consiguiente, se le puede llamar pastor, pacificador, maestro, médico de las almas y padre; más aún, Constantino entra en una nueva relación con Dios, se convierte en «amigo y predilecto de Dios», que está siempre a su lado y le otorga su protección en la guerra, le ilumina en el desempeño de su cargo, se le revela en visiones y le descubre el futuro [13].

De tal valoración del emperador cristiano deriva luego Eusebio su posición en la Iglesia. Dado que el imperio y la Iglesia son ambos copia o trasunto del reino celestial, se identifican prácticamente dentro del imperio romano hecho cristiano, el cual sólo tiene una cabeza suprema, el emperador cristiano, lugarteniente de Dios, que así viene a ser en cierto sentido señor de la Iglesia, pero no sólo, digamos, su protector, sino «una especie de obispo universal» [14], cuyos poderes sobre la Iglesia tienen carácter cuasi-sacerdotal. En efecto, éstos se extienden también a la recta celebración del culto y a la proclamación del evangelio. En el fondo se halla también por encima de los obispos, sólo que la modestia personal del emperador le hace comportarse «como uno de ellos», aunque él puede impartirles órdenes y amonestaciones y es el árbitro que ha de dirimir sus diferencias [15].

Esta teología política de Eusebio va todavía mucho más allá de lo que Constantino reivindicó de hecho para sí tocante a su propia posición con respecto a la Iglesia. Sin embargo, proporcionó más de un sillar para la edificación del cesaropapismo bizantino y fomentó una peligrosa evolución cuyos inicios se advierten ya bajo Constantino: todas las tendencias o grupos de intereses en la Iglesia de los siglos IV y V tratan de granjearse el favor del respectivo soberano; espontáneamente se dirigen al Estado a fin de imponer con su ayuda su punto de vista, incluso en cuestiones teológicas. Esto podía fácilmente, según el carácter del respectivo emperador, reforzar desmesuradamente la convicción de sus derechos y de su posición especial con respecto a la Iglesia.

---

13. Véase R. FARINA, o.c. 187-235.

14. EUSEBIO, *Vita Constant.* 1, 44, 1-2: οἱά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ Θεοῦ καθεστάμενος cf. J. STRAUB, DOP 21 (1967) 37-55.

15. R. FARINA, o.c. 236-255

Tentativa de subordinación de la Iglesia al Estado en tiempo de los emperadores Constancio y Valente

Esta posibilidad se convirtió ya en realidad bajo el segundo hijo de Constantino, Constancio, durante cuyo período de gobierno hay que situar la segunda fase del proceso del problema de Iglesia y Estado, que pugna apremiantemente por una solución. Por primera vez, con ocasión del sínodo de Sárdica (342), se hace tangible la propensión del emperador a ejercer un fuerte control sobre la Iglesia. Mientras que el grupo de los obispos occidentales acudió al sínodo y deliberó sin acompañamiento estatal, en la delegación de Oriente se hallaban dos altos funcionarios, a los que Atanasio caracterizó sarcásticamente como «sus maestros de escuela y sus procuradores»[16]. Cuando el episcopado occidental se permitió señalar en un enérgico escrito[17] la presión que los funcionarios del Estado ejercían sobre los fieles de su zona de soberanía y suplicaban al emperador que pusiese fin a aquel abuso y garantizara la *plena y total libertad de decisión también en la* esfera religiosa, Constancio reaccionó con severidad, tanto más cuanto que las disposiciones de algunos cánones acordados en Sárdica debían parecerle una crítica de los métodos de su política religiosa: aquellos cánones prohibían los frecuentes viajes de algunos obispos a la corte imperial[18], abuso que Atanasio había censurado ya anteriormente[19]. A la petición de los obispos, de que fueran restituidos a sus diócesis los pastores exiliados, respondió el emperador haciendo montar puestos de guardia que lo impidieran; además, envió al destierro a los clérigos que manifestaban simpatías por las resoluciones del sínodo[20].

Al quedar como soberano único, tras la muerte de su hermano Constante, acometió la tarea de subordinar totalmente la Iglesia a su dominio. En otoño de 353 presentó a los obispos galos y a los legados del papa Liberio reunidos en Arles un decreto en regla que debía ser firmado por ellos, en el que se condenaba a

16. ATANASIO, *Hist. Ar.* 15.
17. Texto en HILARIO, *Fragm. hist. or. Syn. Serdic.* (CSEL 65, 181-184).
18. Can. 8-12, cf. H. HESS, *The Canons of the Council of Sardica,* Oxford 1958, 128-136.
19. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 3.
20. ATANASIO, *Hist. Ar.* 17-19.

Atanasio y se castigaba con la pena del destierro toda contradicción, mientras que el emperador rechazaba de antemano todo examen de la cuestión de la fe [21]. Con amenazas y halagos pudo obtener las firmas de todos los obispos galos, excepto la de Paulino, obispo de Tréveris, que en castigo de su resistencia hubo de partir desterrado a Frigia [22].

El empeño de Constancio, de asumir la dirección de la Iglesia alcanzó su punto culminante dos años después, en el sínodo de Milán convocado por él mismo (355), en el que una vez más sólo pretendía que la condenación de Atanasio fuese sancionada por los obispos, mientras que éstos, en cambio, pedían que se tomase una clara posición con respecto al símbolo de Nicea. Esta vez el emperador, a fin de lograr su objetivo, recurrió a métodos indignos de su calidad de emperador. Hizo que las sesiones del sínodo fuesen trasladadas de la iglesia de Milán a su palacio, donde espiaba las deliberaciones de los obispos, oculto tras una cortina [23]. La resistencia de los obispos le hizo prorrumpir en aquellas graves palabras que reproducen exactamente su más íntima postura acerca del problema Estado e Iglesia: «Lo que yo quiero ha de ser ley de la Iglesia» [24]. Con ello se exigía la plena sumisión de la Iglesia al Estado: la Iglesia sería una Iglesia de Estado incorporada al imperio, cuya absoluta cabeza suprema era el emperador. Ningún emperador del siglo IV formuló de manera tan tajante, y mucho menos rebasó, semejante pretensión. Con aquellas palabras se constituyó Constancio en propugnador inequívoco de la solución más extrema, que en los años siguientes trató incluso de imponer inconmoviblemente, con los mismos métodos que había seguido hasta entonces, a saber, alternando la dureza despótica con los halagos diplomáticos y tratando de evitar hábilmente que los obispos contrarios a sus ideas llegaran a derramar la sangre y se convirtieran de esta manera en mártires.

Fulminó una vez más el destierro contra los pocos obispos que se mantenían firmes, mientras que los legados pontificios fue-

21. Véase antes, cap. III.
22. HILARIO, *Fragm. hist.* B 1, 6 (CSEL 65, 102).
23. LUCIF. DE CAG., *Moriendum esse pro filio dei* 1 (CSEL 14, 285).
24. ATANASIO, *Hist. Ar.* 3: ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν νομιζέσθω. Ni siquiera a los paganos se les ocultó su empeño en tener la última palabra en cuestiones teológicas, cf. AMIANO MARCEL. 21, 16, 18: *ritum omnem ad suum trahere conatur arbitrium.*

ron maltratados vergonzosamente[25]. El mismo papa Liberio, tras larga e inútil discusión, fue desterrado por el emperador a Tracia. También de los obispos de las Galias que no habían acudido a Milán se consiguió con extorsiones la condenación de Atanasio en el sínodo de Béziers (356); los dos que no se plegaron, Hilario de Poitiers y Rodanio de Toulouse, tuvieron que emprender el camino del destierro como los anteriores oponentes[26].

El sínodo de Rímini (359) ofreció un cuadro análogo: también aquí se propone a los obispos una fórmula de fe preparada de antemano, pero no para que sea discutida, sino para que sea aceptada y suscrita incondicionalmente. En la carta del emperador a los participantes en el sínodo se leen estas palabras: «Ninguna resolución tendrá efecto jurídico alguno, denegándole de antemano nuestra voluntad todo significado y toda fuerza de obligación»[27]. Contiene con respecto a la Iglesia la misma reivindicación de autoridad que contenía el dicho de Milán y degrada al sínodo de los obispos, convirtiéndolo en pura farsa[28]. En efecto, la minoría, sumisa al emperador en Rímini, reconoció también abiertamente que a Constancio le correspondía el derecho de dar directrices incluso en cuestiones teológicas, al expresarle efusivamente su reconocimiento por haber borrado el *homousios* en el símbolo de Nicea: «Con el acto de autoridad de Tu religiosa Piedad vemos vencidos a todos los que emplean esa palabra para designar al Hijo de Dios.» También Lucífero de Cagliari reprocha a los obispos arrianos haber asentido a la pretensión de Constancio, de ser el *episcopus episcoporum*[29].

La Iglesia, en su enfrentamiento con las pretensiones de autoridad del emperador Constancio, hubo de experimentar amargas decepciones y fallos, con frecuencia abrumadores, de su propio episcopado[30]. Ahora bien, precisamente la dureza y desmesura de este emperador llamó a la liza a los primeros hombres de las filas

25. ATANASIO, *Hist. Ar.* 41. 26. Véase antes, cap. III.

27. HILARIO, *Fragm. hist.* A 8, 2 (CSEL 65, 94).

28. Así pues, apenas si se puede afirmar que Constancio hubiera «tomado en consideración la anterior autonomía de la Iglesia, reconociendo cierta cooperación a las instancias eclesiásticas y dejándoles la última decisión en cuestiones de fe», cf. W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, Munich 1953, p. 25s.

29. HILARIO, *Fragm. hist.* A 6, 1 (CSEL 65, 87); LUCIF. DE CAG., *Moriendum esse* 13 (CSEL 14, 311).

30. Véase antes, cap. III.

eclesiásticas para la defensa de la inalienable identidad, autonomía y libertad de la Iglesia. En cabeza de la resistencia iba Atanasio de Alejandría, que poco después del regreso de su primer destierro, en una circular a la Iglesia universal señaló el peligro en que se hallaba la Iglesia, debido a que elementos extraños a ella intervenían contra toda tradición en la provisión de las sedes episcopales; hacía, pues, un llamamiento a todos los obispos católicos para que opusieran una resistencia unánime.

De esta manera vino a ser Atanasio el primer obispo del siglo IV que formuló la reivindicación de libertad de la Iglesia frente al Estado [31]. A Atanasio se unió el papa Julio, que se lamentaba de que la libertad de decisión de la Iglesia se viera trabada con amenazas de destierro y de muerte [32]. La carta de los obispos occidentales del sínodo de Sárdica a Constancio traza de manera inconfundible la línea divisoria entre la Iglesia y el Estado, atribuyendo a éste únicamente el cuidado del bienestar público y rechazando toda injerencia en la esfera eclesiástica; toda desviación de esta línea, se dice, quita a los hombres la libertad y conduce necesariamente a la esclavitud [33]. No menos valiente es el lenguaje del anciano Osio de Córdoba con el emperador, cuando éste, tras la tragedia de Milán, intentaba ganárselo para su causa: «No te mezcles en cosas de la Iglesia... A nosotros no nos incumbe dominar en la tierra, ni a ti, emperador, ofrecer el sacrificio» [34]. A esta carta siguió la llameante protesta de Hilario de Poitiers, que desahogó por escrito su indignación, ya que el emperador no le ofreció la oportunidad de hablarle personalmente. Puso al descubierto sin contemplaciones los métodos que empleaba Constancio para el logro de sus fines de política eclesiástica: colmaba a los obispos de honores, decía, para esclavizarlos; no decapitaba, sino que mataba con oro; halagaba para dominar; dispensaba a la Iglesia de los impuestos, pero con ello la inducía a renegar de Cristo [35].

La polémica de Lucífero de Cagliari, aunque cargada muchas veces de acentos fanáticos, ponía de manifiesto con mirada certera

31. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 3, 19; *Ep. encycl.* 6 (PG 25, 236), cf. E. CASPAR, *Geschichte des Papstums* I, Tubinga 1935, p. 138-154.

32. En ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 31-35.

33. En HILARIO, *Fragm. hist.* (CSEL 65, 181-184).

34. Osio, en ATANASIO, *Hist. Ar.* 44.

35. HILARIO, *Contra Const.* 7; 10.

la fragilidad de la argumentación con que Constancio trataba de justificar su política religiosa, diciendo que si su persecución contra los pronicenos hubiese sido injusta, hacía tiempo que Dios habría debido barrer de la tierra a él y a su imperio [36]. Contra ningún emperador del siglo IV se levantó semejante contradicción por parte de la Iglesia. Por supuesto, la tentativa de Constancio de coordinar y subordinar la Iglesia al Estado no se estrelló únicamente contra esta resistencia; sin embargo, en el júbilo con que después de su muerte fueron saludados a la vuelta del exilio los obispos que habían sido desterrados por él [37] resonaba también el gozo por la libertad de la Iglesia, reconquistada con tan tremendas fatigas.

Bajo el emperador Valente (365-378) se halló de nuevo la Iglesia en la parte oriental del Imperio expuesta a gravámenes semejantes a los que habían pesado sobre ella durante el reinado de Constancio [38]. Una vez más se recurrió a los medios de poder del Estado —la cárcel, la deportación y múltiples vejámenes— para lograr que se impusiera exclusivamente un grupo de la Iglesia, esta vez el de los *homoianos*. Una vez más se levantó la oposición contra aquella represión de la libertad de la Iglesia, tanto por parte de los obispos niceanos propiamente dichos como de algunos de ideas *homoiusianas*, que prefirieron el destierro antes que someterse a los dictados del emperador.

La postura del emperador se expresa perfectamente en su intervención directa para prohibir una asamblea de *homoiusianos* que debía reunirse en Tarso, para deliberar sobre una posible unión con los partidarios de Nicea [39]. Si finalmente el emperador dejó en sus puestos a Atanasio y a Basilio, los dos paladines de la ortodoxia, ello no se debió a un cambio de opinión en Valente, sino al temor de los posibles desórdenes políticos que habría podido acarrear una orden de destierro.

También Basilio expresó en algunas ocasiones las líneas teóricas del problema Iglesia y Estado [40]. El obispo de Cesarea, basándose en Rom 13, 1-4, abriga la convicción de que toda autoridad

36. En *De regibus apostaticis* (CSEL 14, 3-65).
37. Cf., p.ej., JERÓNIMO, *Dial. adv. Lucif.* 19.
38. Véase antes, cap. V. 39. Sozóm. HE 6, 12, 5.
40. Cf. G.F. REILLY, *Imperium and Sacerdotium according to St. Basil the Great*, Washington 1945.

pública viene de Dios y que por ello el cristiano les debe obediencia cuando sus leyes redundan en bien de la sociedad. Ahora bien, dado que el imperio terreno está siempre sujeto al precepto divino, el deber de obediencia del cristiano tiene sus límites allí donde la autoridad del Estado desborda su competencia y formula exigencias que están en contradicción con el mandamiento de Dios. Por eso Basilio notifica al emperador Valente que ni torturas ni amenazas podrán inducirle a suscribir la confesión homoiana, como lo exigía el emperador[41]. Por esta razón anima a clérigos y seglares a resistir a la violencia del Estado, si éste quiere forzarlos a aceptar la fe arriana[42].

Las vivencias y experiencias de los días de Basilio laten en las palabras que escribió a un funcionario, diciendo que estaba agradecido a Dios por un soberano cristiano, de carácter firme, y que velaba en conciencia por la observancia de las leyes que ponen orden en la vida humana[43]. La sobriedad de estas palabras queda a una gran distancia de aquella exuberante glorificación del poder del emperador cristiano que brotó de la pluma de Eusebio de Cesarea. Gregorio Nacianceno insiste en el derecho de la Iglesia a dar preferencia a su propia legislación matrimonial frente a la del Estado y considera intolerable que, por ejemplo, la delimitación de las diócesis sea decidida por un tribunal secular[44]. También Gregorio Niseno abriga serias reservas tocante a la institución cesaropapista que se iba desarrollando en Oriente[45]. Así pues, tanto latinos como griegos levantan su voz en favor de la libertad de la Iglesia frente a la autoridad del Estado.

San Ambrosio y Teodosio

El problema Iglesia y Estado entró en una fase nueva y decisiva cuando en el último cuarto de siglo hubieron de enfrentarse con él dos hombres que, cada uno en su esfera, propendían a defender con resolución y firmeza su respectivo punto de vista

---

41. GREGOR. NACIANCENO, *Or.* 43, 50.
42. BASILIO, *ep.* 243-248. 43. *Ep.* 225.
44. Cf. PLAGNIEUX, *S. Grégoire de Nazianze théologien*, París 1951, p. 429-432: *Eglise et Empire dans la correspondance de s. Grégoire;* véase, p.ej., *Or.* 17, 8 y *Ep.* 185, 4.
45. Cf. G. MAY, *Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit*, JÖByzG 15 (1966) 105-132.

sobre la soberanía del Estado y la libertad de la Iglesia. Eran éstos Ambrosio de Milán y Teodosio el Grande. El obispo de Milán había dado ya a conocer en la disputa entre el emperador Graciano (383-392) y el grupo pagano del senado romano que no tenía el menor reparo en acusar incluso a la conciencia de un emperador cuando se trataba de proteger los derechos de la Iglesia [46]. A ello se sintió especialmente llamado cuando el hermano menor de Graciano, Valentiniano II (383-392), cayó bajo la influencia de un grupo de funcionarios y de clérigos, que a costa de los católicos trataban de asegurar una sólida posición al arrianismo en Milán. Ambrosio, al repeler esta tentativa, tomó posición sobre la relación entre la autoridad imperial y la Iglesia cristiana de manera tan sistemática que ha tenido una gran repercusión en épocas sucesivas. Por de pronto forzó Ambrosio al emperador a retirar sus mandatos a aquellos que habían ordenado la confiscación de dos iglesias católicas para transferirlas a los arrianos [47]. Cuando seguidamente el emperador requirió a Ambrosio a someterse a un tribunal arbitral imperial, que había de fallar si era Ambrosio o el arriano Auxencio el obispo legítimo de Milán, el obispo católico formuló una y otra vez su concepción fundamental sobre los límites de la autoridad imperial con respecto a la Iglesia.

En una carta al emperador [48] lo informó en términos inequívocos de que no tenía intención de comparecer ante el tribunal arbitral imperial, porque los seglares no podían fallar sobre eclesiásticos en cuestiones relativas a la fe. Muy al contrario: en tales cuestiones debían los obispos, como era usual, pronunciar sentencia sobre emperadores cristianos, no los emperadores sobre los obispos; sin embargo, él, el emperador, que todavía tenía que hacer méritos para ser admitido al bautismo, se arrogaba la competencia de decidir en cuestiones de fe, que sólo podían ventilarse en un sínodo episcopal reunido en la casa de Dios [49].

Todavía más tajantes son las formulaciones en la predicación [50], en las que Ambrosio repele el intento de Auxencio, de

46. H. GLAESENER, *L'empereur Gratien et s. Ambroise*, RHE 52 (1957) 466-488.
47. AMBROSIO, *Ep.* 20. 48. *Ep.* 21.
49. *Ep.* 21, 4: *in causa fidei episcopos solere de imperatoribus christianis, non imperatores de episcopis iudicare;* además *Ep.* 21, 5, 15.
50. *Sermo c. Auxentium*, con *Ep.* 21 también en H. RAHNER, *Staat und Kirche* 150-184.

constituirse en obispo de Milán con la ayuda del poder del Estado. Para un emperador, decía, que hace profesión de cristiano no hay mayor honor que el de ser llamado «hijo de la Iglesia»: «El emperador está en la Iglesia, no por encima de la Iglesia»[51]. Cierto que estas palabras, que nunca habrían sido posibles a un Eusebio, fueron pronunciadas en una situación concreta, pero al mismo tiempo proclaman un principio que no cesará de defender Ambrosio y tras él la Iglesia latina: el emperador cristiano no es señor de su Iglesia, sino solícito promotor de la misma; según Ambrosio, las cuestiones de la fe, de la disciplina del clero, de la organización del culto, de la administración de los bienes de la Iglesia, están sustraídas por principio a la competencia incluso del Estado cristiano.

Ambrosio debió salir en defensa de su principio, según el cual el emperador cristiano no es señor, sino hijo de la Iglesia, incluso frente a un emperador de la categoría de Teodosio el Grande, que como Constantino tenía gran conciencia de su posición de soberano y que por su inconmovible intervención en favor de la confesión cristiana, se había granjeado una ilimitada simpatía de la Iglesia. La primera situación de conflicto se produjo cuando el año 388 un grupo de cristianos fanáticos de la pequeña ciudad de Calinico, en la zona limítrofe del Éufrates, con el consentimiento de su obispo, redujo a cenizas la sinagoga judía, y el emperador mandó reconstruirla a costas del obispo católico. El obispo Ambrosio vio sin embargo en esta orden imperial una increíble preferencia otorgada a un grupo religioso de sentimientos hostiles al cristianismo, e intimó al emperador que revocase su orden. Como éste se mostrase remiso, Ambrosio lo interpeló durante la misa en la iglesia episcopal de Milán, declarando que no continuaría la misa hasta tanto que el emperador prometiese solemnemente obrar conforme a su requerimiento[52]. Teodosio dio al fin su palabra, pero durante largo tiempo estuvo resentido por aquella humillación que le había inferido el obispo de su capital.

Mayor razón asistía a Ambrosio cuando, en un segundo incidente mostró que el emperador cristiano está sujeto a los impera-

---

51. *Sermo c. Auxentium* 36: *imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est.*
52. Ambrosio a Teodosio: *Ep.* 40; relación a su hermana: *Ep.* 41; sobre el episodio en la basílica de Milán: F.J. DÖLGER, AuC 1 (1929) 54-65.

tivos éticos de su Iglesia. Cuando los habitantes de Tesalónica asesinaron a un oficial imperial poco grato, el emperador, en un primer arrebato de cólera, dio la orden brutal de pasar a espada a la población congregada en el estadio. Cierto que el emperador se apresuró a revocar su mandato, pero como la contraorden tardó en llegar, fue asesinado gran número de habitantes de la ciudad. Por este grave delito exigió Ambrosio una penitencia pública al emperador; salió de Milán y notificó a Teodosio por carta que no volvería a su ciudad episcopal hasta que él aceptara la penitencia. También esta vez hubo de ceder el emperador [53]. El más alto titular y representante de la autoridad política se sometió a la disciplina penitencial de su Iglesia, que le había sido impuesta inflexiblemente por un obispo. Una vez más se había vuelto a señalar un límite que ni siquiera un emperador podía rebasar. Con ser tan frágil en concreto, por ejemplo en el caso de Calinico, la argumentación de Ambrosio, sin embargo, con su toma de posición sistemática había en cierto modo creado el obispo de Milán un modelo que en el occidente latino conservaría su vigor en el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado regido cristianamente. Ambas esferas se enfrentan en sentido fundamentalmente positivo, aunque el más íntimo factor vital de la Iglesia —la fe, el orden moral, la disciplina eclesiástica— está sustraído a la influencia del Estado. Desde luego, no todos los obispos de las épocas sucesivas fueron un Ambrosio, pero en el fondo se mantuvo firme en Occidente la solución lograda a fines del siglo IV, con la sola diferencia de formularse con más precisión, por ejemplo bajo el papa Gelasio [54]. Las fórmulas de devoción a los emperadores de la antigüedad tardía, corrientes en documentos episcopales y pontificales, por ejemplo en san León Magno, son de carácter retórico, y no prueban nada en contrario [55].

En Oriente los acontecimientos siguieron diferente rumbo. Cierto que tampoco aquí faltan en lo sucesivo hombres que marcan resueltamente los límites de la autoridad del Estado con respecto a la Iglesia, como, por ejemplo, san Juan Crisóstomo, que en

53. AMBROSIO, *Ep.* 51, *De ob. Theodos.* 34, cf. C.W.R. LARSON, Stpatr 10, Berlín 1970, p. 297-301.

54. Cf. A.K. ZIEGLER, *Pope Gelasius I and his Teaching on the Relation of Church and State*, CHR 27 (1942) 412-437.

55. J. GAUDEMET, *L'église dans l'empire romain*, París 1959, p. 503.

sorprendente paralelismo con Ambrosio dice que «las leyes sagradas han subordinado la cabeza del *basileus* a las manos de los sacerdotes», que defiende el derecho de asilo de la Iglesia frente al ministro Eutropio y que cuando el jefe godo, Gainas, reclama para el culto arriano una iglesia católica de la capital, hace presente con toda franqueza al emperador Arcadio que valdría más perder la soberanía que hacerse culpable entregando una casa de Dios [56]. Sin embargo, aquí se mostró a la postre más poderosa la valoración teocrática de la autoridad imperial que había iniciado Eusebio con su pomposa glorificación de Constantino y que bajo Justiniano alcanzó una cumbre nunca más superada.

La Iglesia del imperio

Para designar la realidad eclesiástica a que se llegó en los sucesivos vaivenes de la política religiosa de los emperadores del siglo IV se ha acuñado la expresión de «Iglesia del imperio». El término requiere algunas notas aclaratorias al objeto de prevenir posibles falsas interpretaciones de la realidad en cuestión. Con dicho término se quiere caracterizar en forma compendiada la situación global de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que bajo el emperador Teodosio alcanzaron su primer remate provisional. Es fundamental en estas relaciones el hecho de que la autoridad política y la Iglesia reconocen en principio una estrecha coexistencia en el sector público. Esto vino a ser posible porque el emperador, personalmente y como representante de la autoridad política, profesaba la fe que proclamaba la Iglesia y que había sido aceptada por la mayoría de la población del imperio. Dado que esta fe había sido proclamada como la religión oficial del imperio, el Estado otorga a la Iglesia múltiples privilegios y estímulos. Apoya su actividad social y caritativa; exime al clero de ciertos oficios, del servicio militar y de algunos impuestos y contribuciones; los obispos quedan integrados en la administración de justicia del Estado. Otras comunidades religiosas, como los restos de paganismo todavía existentes, el judaísmo y las confesiones

---

56. JUAN CRISÓST., *Hom. de stat.* 2, 3; *In illud Vidi Dominum hom.* 4, 4-5; sobre Eutropio: Sócrates HE 6, 5; Sozóm. HE 8, 7; Cod. Theod. 9, 44, 1, sobre Gainas: Sozóm. 8, 4, 7-9.

cristianas juzgadas heréticas, no pueden ser ayudadas por dicho Estado cristiano, ni éste puede ser tolerante ni neutral con ellas.

La Iglesia por su parte acepta por principio este Imperio, que había venido a ser cristiano, y reconoce los fueros propios del sector político. En su predicación subraya que la autoridad del Estado viene de Dios y depende de Dios. En su liturgia ora por el titular de dicha autoridad política, confiriéndole con ello una valoración y garantía religiosa. La crítica de escritores eclesiásticos en las discusiones de política religiosa del siglo IV no va dirigida contra el Estado en cuanto tal ni contra la autoridad imperial en cuanto tal, sino contra las intervenciones e injerencias de algunos de sus representantes en la vida interna de la Iglesia. Tampoco se pone en duda la vinculación extraordinariamente estrecha de ambos poderes, cuando en el enfoque de la época no se conocía ni apenas si se podía conocer otra alternativa.

Sin embargo, los enormes peligros que semejante alianza entre ambos contrayentes acarreaban a la Iglesia del imperio fueron perfectamente reconocidos y expresados por algunos representantes de la Iglesia. Éstos saben muy bien que la autoridad política está constantemente expuesta a la tentación de abuso del poder frente a la Iglesia. Hay también quienes tienen la clara sensación de que los privilegios otorgados por el Estado y con frecuencia aprovechados y buscados con demasiada complacencia por tal o cual obispo, perjudican a la credibilidad de su predicación. Así, por ejemplo, san Jerónimo, que escribe: «Desde que la Iglesia vino a estar bajo emperadores cristianos, ha aumentado, sí, su poder y riqueza, pero ha disminuido su fuerza moral» [57].

Finalmente hay que tener en cuenta que el término de «Iglesia del imperio» sólo expresa un aspecto muy externo de la entera realidad eclesial de la época. Sería sobre todo un grave malentendido suponer que la idea que tenía de sí la Iglesia de entonces se expresa exhaustivamente con lo que se da a entender por «Iglesia del imperio». Los mejores teólogos de la época saben perfectamente que la Iglesia, por su más íntima naturaleza, pertenece a otro sector, a saber, a esa realidad de gracia que fue otorgada a la humanidad con la acción redentora de Cristo.

57. JERÓNIMO, *Vita S. Malchi* 1 (PL 23, 55 B): *postquam (ecclesia) ad Christianos principes venerit, potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor facta est.*

Sección segunda

LAS CONTROVERSIAS TEOLÓGICAS HASTA MEDIADOS DEL SIGLO V

VII. La cristología hasta el concilio de Éfeso (431)

FUENTES: Los historiadores eclesiásticos Sócrates y Evagrio; F. Diekamp, *Doctrina patrum de incarnatione Verbi,* Münster 1907; H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule,* Tubinga 1904; 167-270 273-322; J. Flemming - H. Lietzmann, *Apollinaristische Schriften* (síriaco), en AGG 7, 4 Berlín 1904. *Diodoro de Tarso:* R. Abramowski, en ZNW 42 (1949) 19-49; M. Brière, *Fragments syriaques de Diodore de Tarse,* en ROC 10 (1946) 231-282. *Teodoro de Mopsuestia: Psalmenkommentar,* pub. por R. Devreesse, en SteT 93, Roma 1939; *comentario sobre Juan* a) siríaco, pub. por I.M. Vosté, en CSCO 115-116, Lovaina 1940; b) griego, pub. por R. Devreesse. *Essai sur Théodore de Mopsueste,* en SteT 141, Roma 1948, 305-419; fragmentos de los comentarios a las epístolas paulinas mayores en K. Staab, *Pauluskommentare aus der griech. Kirche,* Münster 1933, 113-212; las homilías catequéticas, pub. por R. Tonneau, en SteT 145, Roma 1948. *Cirilo de Alejandría:* escritos dogmáticos en PG 75-76 y en P.B. Pusey, *S. Cyrilli Alex. Epist. oecum. contra Nestorium; De recta fide,* 2 vols., Oxford 1875-77; cartas en E. Schwartz, en ACO I, 1-5, Berlín 1927-30; *De incarnatione Unigeniti; Quod unus sit Christus,* pub. por G.M. de Durand, en SChr 97, París 1964. *Nestorio:* Los fragmentos en F. Loofs, *Nestoriana,* Halle 1905, en parte también en E. Schwartz, en ACO; P. Bedjan, *Le livre d'Héraclite de Damas,* París 1910; sobre ello, cf. L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius,* en CSCO 242 Subsidia 22, Lovaina 1963. Las actas del concilio de Éfeso, pub. por E. Schwartz, en ACO I, 1-2, Estrasburgo 1914ss, sobre ello cf. R. Devreesse, en RSPhTh 18 (1929) 223-242 408-431.

BIBLIOGRAFÍA: Tratados sobre historia de los dogmas: Harnack DG ii; Seeberg ii; Tixeront ii-iii; Adam i, Gütersloh 1965; HDG iii, 1 a, Friburgo 1965. — R.V. Sellers, *Two Ancient Christologies,* Londres 1940; A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altkirlichen Christologie,* Munich [2]1955; A. Gesché, *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV*ᵉ

siècle, en RHE 54 (1959) 385-425; G.L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics,* Londres [5]1960; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines,* Londres [2]1960; H.M. DIEPEN, *Douze dialogues de christologie ancienne,* Roma 1960; V. MONACHINO, *Il ruolo dei papi nelle grandi controversie cristologiche (399-555),* en *I papi nella storia,* Roma 1961, 57-170; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition,* Londres 1965. *Sobre Apolinar:* C.A. RAVEN, *Apollinarianism,* Cambridge 1923; H. DE RIEDMATTEN, *La christologie d' Apoll. de L.,* en Stpatr 2, TU 64, Berlín 1957, 208-234; H.A. WOLFSON, *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism,* en DOP 12 (1958) 3-28. *Sobre Diodoro de Tarso:* G. BARDY, en DSp 3, 986-994; L. ABRAMOWSKI, en DHGE 14, 495-504, R.A. GREER, *The Antiochene Christology of Diodor of T.,* en JThS 17 (1966) 237-341. *Sobre Teodoro de Mopsuestia:* E. AMANN, en DThC 15, 235-279; F.A. SULLIVAN, *The Christology of Th. of M.,* Roma 1956; L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie Th. s. v. M.,* en ZKG 72 (1961) 262-293; R.A. GREER, *Th. of M. Exegete and Theologian,* Londres 1961; U. WICKERT, *Studien zu den Pauluskommentaren Th.s v. M. als Beitrag zum Verständnis der Antiochenischen Theologie,* Berlín 1962; R.A. NORRIS, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Th. of M.,* Londres 1963. *Sobre Nestorio:* E. AMANN, en DThC 11, 76-157; A. GRILLMEIER, en ThPh 41 (1966) 401-410; F. LOOFS, *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine,* Cambridge 1914; I. RUCKER, *Das Dogma von der Persönlichkeit Christ und das Problem der Häresie des Nestorius,* Oxenbrunn 1934; E. AMANN, *L'affaire des Nestorius vue de Rome,* en RevSR 23 (1949) 5-37 207-244, 24 (1950) 28-52 235-265; L.I. SCIPIONI, *Ricerche sulla cristologia del Libro di Eraclide di Nestorio,* Friburgo 1956; A. GRILLMEIER, *Das scandalum oecumenicum des Nestorius,* en «Scholastik» 36 (1961) 321-356; M.V. ANASTOS, *Nestorius was orthodox,* en DOP 16 (1962) 117-140. *Sobre Cirilo de Alejandría:* J. VAN DEN DRIES, *The Formula of St. Cyril of Al.* Μία φύσις του Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, Roma 1939; H. DU MANOIR, *Dogme et spritualité chez s. Cyrille d'Alexandrie,* París 1944; J. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de s. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle néstorienne,* Lille 1951; L.M. ARMENDARIZ, *El nuevo Moisés. Dinámica cristocéntrica en la tipología de Cirilo de Al.,* Madrid 1962; P. GALTIER, en *Chalkedon* I, 345-387; G.M. DE DURAND, en SChr 97, París 1964, 81-150. *Sobre el concilio de Éfeso:* A. D'ALÈS, *Le dogme d'Éphèse,* París 1931; P.-TH. CAMELOT, *Ephesus und Chalkedon,* Maguncia 1963, trad. cast. *Éfeso y Calcedonia,* Eset, Vitoria 1971.

La cuestión cristológica en el siglo IV

En el siglo IV el problema trinitario había absorbido de tal manera las fuerzas de la Iglesia y de la teología, que en un principio hubo de pasar a segundo término una cuestión de suma importancia: la del modo cómo debía entenderse la unidad de Dios

y hombre en Cristo. Esta cuestión cristológica había sido ya sin duda entrevista por algunos teólogos de época preconstantiniana tales como Hipólito, Orígenes o Novaciano, pero sin que por entonces se llegase a una tentativa de solución complexiva[1]. Con la aparición de la teología arriana tuvo que acometerse forzosamente el problema cristológico; esta teología formuló asertos muy concretos sobre el tema, que en un principio no condujeron a una discusión más profunda, debido en primer lugar a que la cuestión trinitaria acaparaba todo el interés, y luego también porque la parte contraria no contaba todavía con una respuesta pensada a fondo. En cuanto lo permite el estado precario de las fuentes y la investigación todavía incompleta, podemos resumir poco más o menos de esta manera la concepción de la teología arriana en esta materia[2].

1) En la encarnación asumió el *Logos* únicamente la carne de un hombre, pero no un alma humana, que estaba totalmente reemplazada por el *Logos*.

2) Esta cristología del *Logos-sarx* (Verbo-carne) está íntimamente ligada a la tesis arriana fundamental, según la cual el Hijo es «una criatura», en la que habría que atribuir al *Logos* todos los rasgos humanos referidos por los Evangelios: que Jesús se turbó, que se sintió abandonado por el Padre...; el *Logos* no se habría hecho propiamente hombre si no hubiera sido él, sino el alma humana, el sujeto de estas «imperfecciones».

3) La unidad del Verbo (la Palabra) con una carne asumida se concibe tan estrechamente como la unidad del alma con el cuerpo, de modo que en el *Logos* o Verbo hecho carne sólo existe una naturaleza. Un fragmento arriano que se atribuye al obispo Eudoxio de Constantinopla († 369) expresa esta idea con toda claridad: «creemos en un solo Señor Jesucristo... hecho carne, no hecho hombre, puesto que no asumió un alma humana; no dos naturalezas, puesto que no era hombre integralmente, sino que Dios ocupaba el lugar del alma en la carne; el todo era una naturaleza de resultas de un ensamblamiento»[3]. Esta teología arriana tiene no sólo una tonalidad monofisita, sino también un núcleo

1. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, Londres 1965, p. 125-172.
2. J. Liébaert, *Christologie*, HDG III 1, 60-65.
3. En F. Diekamp, *Doctrina patrum de incarnatione Verbi* 64s.

monofisita, aunque no dispone todavía de la terminología acabada del monofisismo posterior.

El concilio de Nicea no se pronunció sobre esta cristología del *Logos-sarx*, debido, sin duda, sobre todo a que todavía no se proponía en una formulación que pusiera claramente al descubierto todos sus peligros. Pronto sin embargo algunos teólogos, entre los que se cuentan, por ejemplo, Eustacio de Antioquía, Marcelo de Ancira y en Occidente Hilario de Poitiers, reconocieron sus puntos débiles y subrayaron por su parte que había que admitir en Cristo también un alma humana, puesto que de lo contrario los rasgos humanos atribuidos al *Logos* forzarían a concluir que Dios es mudable. Subrayando de esta manera la plena condición humana asumida por el *Logos* —el *Logos* se había hecho perfectamente hombre, no simplemente carne—, contraponían a la cristología del *Logos-sarx* una cristología del *Logos-anthropos*[4].

En realidad, dos adversarios tan decididos del arrianismo, como lo eran Atanasio de Alejandría y Basilio de Cesarea, no advirtieron lo peligroso de la cristología arriana, o por lo menos no le prestaron especial atención. Cierto que Atanasio no rechazó nunca expresamente la idea de un alma humana en Cristo, aunque tampoco la propuso nunca. El testimonio del prólogo del Evangelio de san Juan, «y el Verbo se hizo carne», le bastaba para creer en la verdadera humanización del *Logos*. Habrá por tanto que considerarlo también a él como representante de la cristología del *Logos-sarx*, de la que, sin embargo, no sacó las mismas consecuencias que los arrianos[5]. También Basilio opinaba, como Atanasio, que no era necesario interpretar con ulteriores aditamentos el sencillo y escueto enunciado del Niceno acerca de la encarnación del Verbo. Como por lo demás sólo se expresa reservadamente acerca de la cristología, se podrá decir que en este punto, como en otras cuestiones, estaba próximo a la concepción de Atanasio[6].

---

4. Acerca de Eustacio, cf. M. SPANNEUT, *La position théologique d'Eustathe d'Antioche*, JThS 5 (1954) 215-220; sobre Marcelo de Ancira véase J. FONDEVILA, *Ideas trinitarias y cristológicas de Marcelo de Ancyra*, Roma 1953; sobre Hilario, P. GALTIER, *Saint Hilaire*, París 1960, p. 108-158.

5. Véase M. RICHARD, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*, MSR 4 (1947) 5-54, y A. GRILLMEIER, o.c. 193-219.

6. J. LIÉBAERT, *Christologie* 75-77.

Poco después de mediados del siglo IV un obispo íntimamente ligado con Atanasio propuso una tentativa de solución de la cuestión cristológica, a la que se consagró con algún mayor detenimiento la teología de la época y que tras larga discusión fue reprobada por el concilio de Constantinopla de 381. Apolinar el Joven, pensador agudo con formación filosófica, después de sus estudios teológicos en Antioquía, había ocupado hacia 360 la sede episcopal de su ciudad natal, Laodicea [7]. Durante toda su vida fue partidario decidido de la doctrina nicea de la consubstancialidad del Hijo con el Padre y retuvo también la fe tradicional de la inmutabilidad del *Logos* divino. Sin embargo, en cristología sostuvo una idea muy próxima a la arriana que acabamos de resumir. También él negaba la existencia de un alma humana en Cristo, aunque a la vez intentó penetrar mucho más hondo en el problema de la humanidad de Cristo, tratando de resolverlo con los recursos conceptuales de la filosofía de la época.

Según Apolinar, Cristo posee un cuerpo humano y un νοῦς o un πνεῦμα, un alma racional, la cual, sin embargo, es idéntica con el *Logos*, ya que es imposible que dos (seres) dotados de mente y de voluntad propia coexistan en uno mismo, puesto que el uno debería necesariamente contradecir al otro con su voluntad y su actividad [8]. Así pues, esta concepción de la autonomía substancial de la naturaleza humana impide absolutamente a Apolinar admitir una plena humanidad en Cristo: en el Dios encarnado puede haber únicamente un espíritu, únicamente una potencia activa, el *Logos* [9]. No obstante, Apolinar siguió ateniéndose al modo corriente de hablar, diciendo que el Verbo se había hecho hombre. También acerca de la unión del Verbo con la carne halló una solución original: el Verbo y la carne vienen a ser uno, como el cuerpo y el alma en el hombre son uno; después de su unión forman una naturaleza única, la cual resulta de una mezcla de Dios y hombre [10].

---

7. Sobre él, Quasten P III 377-383.
8. Fragmento 2 en H. LIETZMANN, o.c. 204.
9. J. LIÉBAERT, *Christologie* 80.
10. APOLIN., *Ep. ad Dionysium* (LIETZMANN 20); *Fragm.* 13 (LIETZMANN 234).

Parece ser que las tesis de Apolinar fueron discutidas por primera vez en el sínodo alejandrino del año 362, en el que sin duda pusieron el problema sobre el tapete los representantes del obispo Paulino de Antioquía [11]. Se llegó a un acuerdo sobre una fórmula que pareció aceptable tanto a paulinianos como a apolinaristas, aunque interpretada en diferente sentido. Según ella, el Salvador no tenía sólo un cuerpo sin alma, sin sensibilidad, sin inteligencia, ya que en el Verbo fue redimido no sólo el cuerpo, sino también el alma [12]. Ahora bien, los apolinaristas entendían dicha alma como el *Logos*, los paulinianos en cambio como el alma humana de Jesús. Después del sínodo de Alejandría, los partidarios de Apolinar siguieron haciendo activa propaganda de la doctrina de su maestro, hasta que el año 374 Epifanio de Salamina volvió a señalar el error fundamental de la solución de Apolinar, a saber, que con ella no se garantiza la redención de la entera naturaleza humana [13]. También los dos capadocios, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niseno, contribuyeron notablemente a la discusión de la cristología de Apolinar, ya que ambos postulaban con vigor la existencia de un alma humana sin menoscabo en Cristo [14]. El Nacianceno, siguiendo a Orígenes, basaba su teología en el concepto de mezcla (κρᾶσις, μῖξις), pero sin que la naturaleza humana viniera mermada, sino divinizada [15] También Gregorio Niseno explica la unidad de Cristo con el concepto de mezcla y desarrolla por extenso la idea de la humanidad de Cristo, aunque profundizaba la doctrina de la divinización sobre el alma de Cristo diciendo que había que postular un alma humana íntegra e incólume, por el hecho de que la muerte de Cristo sólo podía entenderse como separación del alma y del cuerpo [16]. Ahora bien, Gregorio Niseno utiliza más que el Nacianceno formulaciones bi-fisitas (de dos naturalezas), por lo cual se halla más cerca de la cristología del *Logos-anthropos.*

El año 375 un partidario de Apolinar, el presbítero Vital,

---

11. J. Liébaert, *Christologie* 84.
12. *Tomus ad Antioch.* 7 (PG 26, 804 B).
13. Epifanio, *Ancor.* 75 119.
14. Sobre esto A. Grillmeier, o.c. 278-291: *Cappadocian Christology.*
15. Véase esepcialmente *Ep.* 101 y 102, y *Or.* 2.
16. Gregorio Niseno, *Contra Apollin.* 25; *Contra Eunom.* III 63; *Refut. confess. Eunom.* c. 179-180; *Contra Apollin.* 17.

propuso la cuestión controvertida al papa Dámaso en Roma. Dámaso al principio juzgó aceptable un símbolo de fe hábilmente formulado por Vital, aunque luego, en tres cartas a Paulino de Antioquía, rechazó explícitamente la doctrina de Apolinar y en el verano de 377 condenó solemnemente a éste y a sus secuaces [17]. Cuando dos años después un sínodo reunido en Antioquía bajo el obispo Melecio se adhirió a la sentencia romana, fue rechazada definitivamente en Oriente y Occidente la tentativa apolinarista de solución del problema cristológico. El concilio de Constantinopla de 381 reiteró la condenación cuando en el canon I, que enumeraba las herejías de la época, mencionó también a los apolinaristas [18]. No consta cómo se comportara Apolinar mismo en vista de la reprobación de su cristología, aunque en todo caso permaneció al frente de la sede de Laodicea hasta su muerte (no anterior a 385). No perduró la polémica en torno al apolinarismo, sólo hasta cierto punto comparable a la disputa arriana. Sin embargo, la tesis apolinarista siguió teniendo algunos adeptos, puesto que todavía en 420 volvía a unirse a la Iglesia un grupo de apolinaristas [19].

El desarrollo ulterior de la cristología hasta el 428

La reprobación del apolinarismo no significó en principio más que una aclaración en sentido negativo: no era practicable el camino por el que se quería hallar una solución de la cuestión cristológica mediante la negación del alma humana de Jesús. Así, no tardó en reanudarse la discusión, en la que participaron casi exclusivamente teólogos del ámbito de habla griega. De todos modos no es posible, como se ha solido hacer hasta ahora, formar un grupo homogéneo con algunos de estos escritores por razón de sus aserciones cristológicas y adscribirlos a la «escuela teológica de Antioquía». Diodoro de Tarso, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia representan modos de ver tan diferenciados, que en su caso no es posible hablar de un sistema cristológico

17. DÁMASO, *Ep.* *«Illud sane»* (PL 13, 352 B-353 A); BASILIO, *Ep.* 266.

18. DB 85; COD 27 (ALBERIGO). Un edicto del emperador Teodosio I (marzo de 388) prohíbe a los apolinaristas celebrar actos de culto y conferir órdenes: Cod. Theod. 16, 5, 14.

19. Cf. H. LIETZMANN, o c. 36-42 76-78.

unitario. Es por consiguiente más acertado hablar, en un sentido relativamente amplio, de dos corrientes que van marcando poco a poco sus perfiles, una de las cuales representa más la cristología del hombre asumido y está por tanto más próxima al esquema *Logos-anthropos*, mientras que la cristología del Dios encarnado tiene su asiento en la teología alejandrina [20].

Como representante típico de una cristología del Verbo-Hombre se había considerado hasta ahora al obispo Diodoro de Tarso († antes de 394), que como prestigioso maestro teológico en Antioquía contaba entre sus discípulos a Juan Crisóstomo y a Teodoro de Mopsuestia y que por su decidida defensa de la divinidad de Cristo había excitado el mal humor del emperador Juliano [21]. Esta apreciación de Diodoro se basa en extractos de su único escrito antiapolinarista *Contra Synousiastas*. Pero estos extractos proceden de la parte contraria y más tarde fueron utilizados por Cirilo de Alejandría contra Diodoro, por lo cual no están libres de la sospecha de adulteraciones [22]. En cuanto se puede deducir de las fuentes, por cierto bastante precarias precisamente en el caso de Diodoro, éste se interesaba ante todo por poner a salvo la divinidad de Cristo, que consideraba amenazada por la concepción apolinarista de la unidad entre Verbo y carne y que le indujo a formulaciones de resonancias excesivamente dualistas. No prestó la menor atención al alma humana de Cristo en tanto que magnitud teológica, por lo cual el antioqueno Diodoro debe más bien considerarse como representante de una cristología del *Logos-sarx* [23].

También Juan Crisóstomo había sido entendido como representante de una cristología antioquena, aunque en sus escritos no se hallan exposiciones especulativas sobre el misterio de la encarnación ni tampoco declaraciones detalladas sobre el apolinarismo. Para el predicador Crisóstomo es Cristo —en el lenguaje tradicional— el Verbo hecho carne y hombre, la carne es vestidura o morada del Verbo. En él no se halla el título de *theotokos*, ni tampoco la menor justificación del mismo. A veces subraya que Verbo y carne

20. J. LIÉBAERT, *Christologie* 102s.
21. Cf. A. GRILLMEIER, o.c. 261-263.
22. Estudio de los fragmentos por M. RICHARD, *Mélanges F. Grat*, París 1946, p. 99-116.
23. A. GRILLMEIER, o.c. 263-270.

son una sola cosa, aunque esta unión no se produjo mediante mezcla o confusión [24].

El otro discípulo de Diodoro, el obispo Teodoro de Mopsuestia († 428), desarrolló, en cambio, en la cuestión cristológica, nuevas ideas y fórmulas que son de gran importancia para el ulterior desarrollo de la doctrina sobre Cristo. Cierto que la reciente investigación sobre la historia del dogma ha debido practicar más de una corrección en la apreciación tradicional de la cristología de Teodoro, cuya ortodoxia no fue ciertamente puesta en duda durante su vida, pero que en la polémica en torno a Nestorio fue tenido por sospechoso de herejía como supuesto maestro de éste, sobre todo por Cirilo de Alejandría, y finalmente condenado como «nestoriano» en el 5.º concilio ecuménico (553) [25].

Precisamente en el caso de Teodoro debe enfocarse su pensamiento cristológico en conexión con su teología global, que no es en primer término especulativa, sino más bien «kerigmática». Está basada en la idea de que el plan salvífico de Dios tiene como meta la inmortalidad del hombre y que ya en la tierra se le ha otorgado a éste, por Cristo, en el bautismo y en la eucaristía, una participación provisional en los bienes eternos, que después de su resurrección se convierte en plena realidad [26]. Por ello, la gran solicitud de Teodoro se cifra en subrayar contra los arrianos y los apolinaristas la entera humanidad de Cristo, toda su capacidad de acción, para garantizar así y hacer consciente su trascendencia soteriológica. Al mismo tiempo distingue expresamente dos naturalezas completas en Cristo —la del «asumido» y la del «asumente»—, tan expresamente que da la sensación de concebir su unidad como demasiado floja, tanto más cuanto que él trata de hacerla comprensible mediante el enunciado de la «inhabitación» del Verbo en el hombre asumido. Ahora bien, Teodoro se esfuerza, en un empeño constantemente renovado, en mostrar que esta unidad de ambas naturalezas no es tan sólo accidental, sino que es

24. Vease C. Hay, *St. Chrysostom on the Integrity of the Human Nature of Christ*, en FStud 19 (1959) 290-317.

25. Cirilo Alej., *Contra Diodorum et Theodorum* (sólo se conservan fragmentos). Sobre la sucesión cronológica de la disputa, L. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, ZKG 67 (1955/56) 252-287.

26. Cf. I. Oñatibia, *La vida cristiana tipo de las realidades celestes*, «Scriptorium Victoriense» I (1954) 100-133; sobre esto véase especialmente L. Abramowski, ZKG 72 (1961) 266-274.

una relación singular e íntima que entabló la divina hipóstasis del *Logos* con la naturaleza humana. Para definirla se sirve de la palabra *prosopon* (no hipóstasis); el *prosopon* único de Cristo es el resultado y la última expresión posible de la estrecha unión entre la naturaleza humana y la hipóstasis del *Logos*. *Prosopon* no tiene todavía para Teodoro el significado de «persona», que no fue fijado hasta el concilio de Calcedonia, así como tampoco distingue todavía conceptualmente entre la *physis* y la *hypostasis*.

Aunque Teodoro no había logrado definir satisfactoriamente la unidad de las dos naturalezas en el Cristo concreto, las formulaciones que emplea se mueven en el sentido de la solución que dio más tarde Calcedonia. Tales formulaciones le permiten ya venerar a la humanidad de Cristo juntamente con la divinidad y reconocer a María el título de *theotokos*[27]. No es por tanto justo caracterizar a Teodoro de Mopsuestia como «nestoriano antes de Nestorio».

El tema fundamental de la cristología alejandrina después de Nicea fue expresado claramente por Atanasio en su fórmula sobre la encarnación: «No el hombre se hizo Dios, sino que Dios se hizo hombre para divinizarnos a nosotros»[28]. En este pensamiento cristológico es por tanto siempre el punto de partida el *Logos*, el cual se unió a la humanidad de la manera más íntima, no elevando a sí a un hombre, sino haciéndose él mismo hombre[29]. Petros, sucesor de Atanasio, se hallaba precisamente en Roma cuando el papa Dámaso hizo condenar el apolinarismo en el sínodo de 377, y profesó juntamente con el sínodo la plena humanidad en Cristo. En una carta a los obispos egipcios desterrados habla él de las dos naturalezas como de dos «personas»[30].

Una ulterior diferenciación, también dentro de la cristología alejandrina, se hace especialmente tangible en Dídimo el Ciego († 398), que en su primer tiempo se mueve como Atanasio en el marco del esquema *Logos-sarx*, pero después de la condena de Apolinar reconoce explícitamente en Cristo la naturaleza humana íntegra y sin menoscabo[31]. El comentario de los Salmos descubier-

---

27. Los diversos comprobantes en A. GRILLMEIER, o.c. 338-360, y J. LIÉBAERT, o.c. 92-95.
28. *Adv. Ar.* 1, 39.
29. ATANASIO, *Adv. Ar.* 3, 30.
30. Teodoreto HE 5, 10, 5, PEDRO ALEJANDR., *Ep. ad episc. Aeg.*, PG 33, 1291-93.
31. Así en *De Trin.* 3, 21 y *Comm. in Zach.* 1, 193; 1, 280; 4, 92; 4, 235.

to en Tura en 1941, que con toda seguridad proviene del entorno de Dídimo, si ya no de su misma pluma, reconoce además que el alma de Cristo puede estar expuesta al miedo y a la turbación, y atribuye a Cristo incluso dos *prosopa*, uno divino y otro humano, entendiéndose aquí *prosopon* todavía en su anterior significado de «modo de manifestarse»[32], que es sin duda una marcada aproximación a ideas y terminologías antioquenas.

Quien más ligado está a la discusión cristológica en la primera mitad del siglo V es Cirilo, elevado en 412 a la sede episcopal de Alejandría. En sus escritos hay que señalar dos fases claramente diferenciadas en lo referente a su toma de posición en la cuestión cristológica. La primera abarca los 16 primeros años de su episcopado y muestra a Cirilo como inconfundible heredero de Atanasio, que como éste se enfrenta con la cristología arriana, subrayando a la vez sin vacilar la inmutabilidad del *Logos* hecho hombre, aunque sin llegar a la negación del alma de dicha cristología ni mencionar siquiera el apolinarismo[33]. Observaciones ocasionales de Cirilo permiten reconocer que presupone un alma en Cristo, aunque ésta no tiene todavía para él un significado teológico o soteriológico. A él le interesa subrayar que Cristo posee la divinidad en virtud de su propia naturaleza, κατὰ φύσιν, pero la humanidad (con cuerpo y alma) no «por sí mismo», sino que más bien se la ha apropiado; por ello, si bien Cristo es Dios y hombre, en cierto sentido es más Dios que hombre[34]. Según esto, Cirilo representa al principio todavía un estadio de la evolución en la cuestión cristológica, que en conjunto había sido alcanzado ya por Atanasio, y su mayor insistencia en la divinidad permite entrever cómo habría reaccionado si se hubiese visto enfrentado con una teología que quisiera atribuir mayor peso a la humanidad de Cristo.

---

32. Texto en A. GESCHÉ, *La christologie du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura*, Gembloux 1962, 135 316.

33. Cf. sobre todo J. LIÉBAERT, *Christologie*, Lille 1951, y F.M. JOUNG, JEH 22 (1971) 103-114.

34. Los comprobantes, en G. JOUASSARD, *Une intuition fondamentale de s. Cyrille d'Alexandrie dans les premières années de son épiscopat*, RÉB 11 (1953) 175-186.

Nestorio, tan luego hubo asumido su cargo pastoral en Constantinopla (428), se hizo cargo de que en su comunidad estaba ya en marcha una polémica sobre si María debía ser llamada «Madre de Dios» (θεοτόκος) o «madre de un hombre» (ἀνθρωποτόκος). Inmediatamente tomó posición en su predicación y trató de lograr la unidad en la comunidad afirmando que el título de «Madre de Cristo» era el más apropiado teológicamente[35]. Ahora bien, dado que el título de *theotokos* era ya corriente incluso antes de Nicea y además había sido empleado sin reparo por prestigiosos teólogos del siglo IV y que debido sobre todo al uso que se hacía de él en la liturgia, estaba ya consagrado en las mentes de los fieles, el ataque dirigido por el nuevo obispo contra esta palabra suscitó escándalo y se le consideró como una desviación de la predicación tradicional.

La oposición contra la idea de Nestorio se manifestó primeramente en la misma Constantinopla, donde protestaron sobre todo los monjes, aunque también hubo seglares que tomaron parte con ardor en la discusión, que a veces asumió formas peligrosas en la celebración del culto. Un libelo difamatorio fue fijado en las puertas de la iglesia episcopal: en él se calificaba a Nestorio inequívocamente de hereje. Como el obispo Proclo de Cízico defendiera a «la santa Madre de Dios» en un sermón pronunciado en presencia de Nestorio, respondió éste inmediatamente que tal idea fomentaba la herejía de Arrio[36]. Hacia fines del año 428 llegó la noticia de los sucesos de la capital a Alejandría, donde Cirilo, con cartas dirigidas a los obispos y monjes de Egipto, aunque sin nombrar a Nestorio, se declaraba resueltamente en favor del título de *theotokos;* más tarde, en una carta personal a Nestorio le pedía explicaciones de su doctrina, pero sólo recibió de él una arrogante exhortación a la moderación cristiana[37].

Con esta carta de Cirilo se inicia la segunda fase de la cris-

---

35. El informe sobre ello, en su *Ep. ad Johann Antioch.*, en F. LOOFS, «Nestoriana» 185.

36. El libelo difamatorio: ACO I, I, 1, 101s; el sermón de Proclo: ibid. I, I, 6, 103-107; la réplica de Nestorio: ibid. I, V, 1, 37.

37. Estas cartas de Cirilo y la respuesta de Nestorio: ACO I, I, 1, 10-25. La carta de Cirilo a los obispos en la fiesta de pascua, *Homil. pasch.* 17, PG 77, 768-789.

tología del obispo alejandrino, que al mismo tiempo indica el comienzo de la ruda polémica entre él y Nestorio. Desgraciadamente este conflicto está tarado también por rasgos basados en el carácter de ambos contendientes; en Nestorio destaca negativamente una propensión a la intolerancia con respecto a las opiniones ajenas y una consiguiente incapacidad de dejarse instruir; Cirilo trata con frecuencia de hacer triunfar su punto de vista con una diplomacia hábil y a veces muy peligrosa, en la que pudo entrar también en juego un cierto antagonismo con la sede de Constantinopla. Sin embargo, no es admisible ver en estos rasgos, sobre todo del lado de Cirilo, los verdaderos motivos de la discusión teológica, y reducir ésta a una mera logomaquia [38]. Pese a todas las flaquezas humanas, a veces enojosas, que se pueden constatar en el transcurso del conflicto, en él se trataba de cuestiones de gran importancia teológica y religiosa.

Nestorio mismo desplegó inmediatamente una activa propaganda en favor de sus tesis cristológicas. Fue él quien se adelantó a informar al papa Celestino (422-432) sobre el conflicto en una carta que contenía una exposición de su propio punto de vista y reprobaba la opinión de sus adversarios, tachándola de arriana y de apolinarista. Éstos, por su parte, enviaron a Roma varios sermones de Nestorio, que el diácono León, más tarde papa, transmitió a Juan Casiano, abad de St.-Victor en Marsella. Éste escribió seguidamente su obra *De incarnatione Domini*, que reprobaba la doctrina de Nestorio, aunque sin ofrecer una crítica más penetrante y progresiva [39].

Pero tampoco Cirilo permaneció inactivo. A comienzos del año 430 hay que situar su segunda carta a Nestorio, de gran importancia en la historia del dogma [40], en la que le ruega que «ponga el mayor cuidado en las palabras relativas a la doctrina y en la fidelidad a la fe», procurando armonizarlas con las enseñanzas de los Padres. Éstos, se dice, habían llamado sin reparo a María *theotokos* porque de ella había nacido el cuerpo con el que se había unido el *Logos* «según la hipóstasis» (καθ' ὑπόστασιν);

---

38. Cf., p.ej., E. SCHWARTZ, *Cyrill und der Mönch Viktor*, Munich 1928, p. 3ss.
39. Nestorio a Celestino: ACO I, II, 3, 12-14. CASIANO, *De incarnatione Domini contra Nestorium*, CSEL 17, 235-391.
40. ACO I, I, 1, 15-28.

por razón de esta unión se puede, pues, decir que el *Logos* había también sufrido y resucitado. La respuesta de Nestorio, formulada en un tono increíblemente áspero[41], rechaza sin embargo el título de *theotokos* porque —según él— suscita la idea de que la misma naturaleza divina nació y murió, por lo cual sería pasible y mutable; ahora bien, atribuir al *Logos* nacimiento, sufrimientos y muerte es precisamente el devaneo de Apolinario, de Arrio y de otros herejes.

Cirilo de dirigió también a los miembros del episcopado[42] y los puso en guardia contra las peligrosas enseñanzas de Nestorio, pero sobre todo procuró ganar para su causa con fina diplomacia a la casa imperial, que simpatizaba con el obispo de Constantinopla, dirigiendo a este objeto sendos tratados teológicos al emperador, a la emperatriz y a las princesas[43]. También en la manera de informar a Roma se mostró Cirilo superior a Nestorio. En el verano de 430 recibió de Cirilo el papa Celestino un voluminoso *dossier* con la descripción detallada de los acontecimientos ocurridos hasta la fecha, con su enjuiciamiento personal de las doctrinas nestorianas y con extractos *ad hoc* de escritos de los padres griegos[44], todo ello en traducción latina, gesto que había descuidado Nestorio.

Roma tuvo entonces que tomar partido. El papa podía creer que en el informe de Nestorio y en el material transmitido por Cirilo tenía elementos suficientes, en base a los cuales podría él pronunciar una sentencia en el sínodo a comienzos de agosto de 430. Probablemente se disponía también del escrito de Casiano, y para mayor información se podía contar además con Posidonio, diácono de Cirilo; pero no había nadie que pudiera explicar en detalle la posición de Nestorio. Al parecer, nadie se acordaba tampoco en Roma de que algunos años antes Agustín de Hipona había ayudado con un diálogo esclarecedor al monje galo Leporio a lograr una recta inteligencia precisamente de las cuestiones

---

41. Ibid. I, I, 1, 29-32.
42. CIRILO, *Ep.* 14 y 16: ACO I, I, 1, 96-98.
43. *De recta fide ad Theodos. imp.*, ACO I, I, 1, 42-72; *De recta fide ad Augustas. De recta fide ad Dominas*, ibid. I, I, 5, 26-118, cf. C. SCANZILLO, «Asprenas» 13 (1966) 275-294.
44. Cf. ACO I, 1, 5, 10-12. De este tiempo es también un escrito *Contra Nestorium*, ACO I, I, 6, 13-106.

cristológicas cuya solución buscaba también Nestorio. También Leporio rechazaba la *communicatio idiomatum* porque, decía, no se puede hablar de un Dios nacido de mujer y crucificado. Tanto el ejemplo de Agustín en la manera de tratar al «herético», como el texto de la profesión de fe, seguramente formulada por él, y suscrita por Leporio[45], habrían podido servir de ayuda a Roma en su modo de proceder con Nestorio. En cambio, éste fue condenado sumariamente porque, en contra de la tradición —se decía— veía en Cristo un puro hombre, porque ponía en tela de juicio su nacimiento de una virgen, que, sin embargo, había dado al mundo al verdadero Hijo de Dios, por el que habíamos sido redimidos. La sentencia de Roma no demuestra el menor conocimiento de la discusión del problema cristológico que desde hacía años ocupaba a los teólogos de Oriente; cierto que salvaguarda la tradición puesta en peligro por el intento de Nestorio, pero no señala un camino positivo hacia una inteligencia más profunda de la unidad y diversidad en Cristo.

El papa informó inmediatamente a Nestorio, al clero y a los fieles de Constantinopla de la sentencia del sínodo romano y exigió a su obispo la retractación pública dentro del plazo de 10 días a contar desde la recepción de la notificación de la sentencia. A Cirilo de Alejandría se envió la instrucción de cuidar de la ejecución de la resolución del sínodo[46]. Este encargo tendría fatales consecuencias, puesto que Cirilo fue mucho más allá de lo indicado en las instrucciones. En lugar de buscar el mejor modo de ganarse a Nestorio para que pronunciase la retractación postulada, hizo que también la Iglesia alejandrina lo condenase solemnemente en un sínodo reunido en noviembre de 430 y le envió la sentencia del sínodo, que en la forma más tajante le reprochaba sus «blasfemias» juntamente con el «escándalo» que con su herejía había dado a la Iglesia. Y por si esto fuera poco, afirmaba Cirilo que Roma había reconocido «que las letras que te han sido dirigidas por la Iglesia alejandrina reproducen impecablemente la verdadera fe». Por ello, decía, incluía una

45. La profesión de fe de Leporio en PL 31, 1221-30; carta de Agustín a los obispos galos en *Ep.* 219. Sobre todo este asunto, véase P. GLORIEUX, *Prénestorianisme en Occident*, Tournai-París 1959, p. 5-38.

46. Las cartas de Celestino sobre las resoluciones del sínodo romano en ACO I, II, 2, 5-20.

profesión de fe, acompañada de doce proposiciones, en las que se contenía lo que él debía reprobar [47]. Sin embargo, en este escrito y sobre todo en los doce «anatematismos» se encerraban precisamente las fórmulas específicas de la cristología ciriliana, que siempre habían parecido peligrosas a Nestorio. Aunque recibió el escrito de Cirilo, se negó absolutamente a pronunciarse y a renglón seguido puso a sus amigos antioquenos en conocimiento de las nuevas exigencias de Cirilo. Ellos vieron aquí una nueva prueba del apolinarismo de la cristología alejandrina, al que no era posible someterse. Los frentes se endurecieron.

Éfeso

Mientras los enviados de Cirilo portadores de las resoluciones del sínodo de Alejandría se hallaban todavía en camino a Constantinopla, llegó a manos de Cirilo un escrito de Teodosio II, en el que se le comunicaba que el emperador había invitado a todos los metropolitas de Oriente, juntamente con algunos obispos de su provincia, a reunirse en Éfeso —ciudad indicada por su posición favorable— para celebrar un sínodo general en Pentecostés del año 431 [48]. También a Roma y a Hipona fueron cursadas invitaciones, pero Agustín había muerto ya cuando fue despachado el escrito, y el obispo de Cartago, Capréolo, designó al diácono Bassula como representante de la Iglesia africana. El papa Celestino, que ya había dado a conocer su opinión en el caso de Nestorio, debía procurar ahora salvaguardar cuanto le fuera posible la autoridad de Roma, cosa que trató de lograr mediante cartas dirigidas al emperador y a los obispos congregados para el concilio, exhortándolos a la armonía. El papa veía una vez más su más sólido apoyo en Cirilo, al que designó como su verdadero representante en el concilio, puesto que dio instrucciones explícitas a sus legados oficiales para que se mantuviesen en el más estrecho contacto con el obispo de Alejandría y se atuvieran a sus decisiones [49].

---

47. Carta de Cirilo y los 12 anatematismos: ibid. I, I, 1, 33-42.
48. ACO I, I, 1, 73.
49. Cartas de Celestino en ACO I, II, 21-27, el escrito de invitación a Roma en ibid. 114-116.

Así, Cirilo se sintió verdadero dueño del concilio, cuya dirección no estuvo por tanto bajo la ley de la más rigurosa objetividad. Si él quería luchar por sus concepciones cristológicas, estaba en su pleno derecho. Sin embargo, el sesgo tomado por el concilio muestra que Cirilo estaba decidido a hacer triunfar estas ideas con métodos sumamente peligrosos. Un nutrido séquito de más de 40 obispos egipcios, de numerosos clérigos y monjes le serviría de respaldo. También Nestorio había llegado puntualmente acompañado de un grupo de obispos de Macedonia y de las provincias de Asia Menor. Con cierto retraso llegó el episcopado palestino, pero todavía faltaban los legados romanos y los amigos de Nestorio, los llamados orientales, o sea los obispos sirios con Juan de Antioquía, que anunció, sin embargo, por carta [50] su pronta llegada, retrasada por diversas dificultades en el viaje.

Pesa gravemente sobre Cirilo la circunstancia de no haber aguardado la llegada de la delegación pontificia ni la de los obispos antioquenos, sino que fijase por cuenta propia la fecha de apertura del concilio para el 22 de junio, contra la protesta expresa del representante del emperador, el *comes* Candidiano, así como de un grupo de 68 obispos [51]. Pero aun éstos se plegaron a su voluntad, y así se reunieron unos 150 obispos en la iglesia principal de Éfeso, a los que Candidiano, reiterando la protesta, leyó el escrito de invitación del emperador al concilio, que quedaba de este modo inugurado [52]. Sólo Nestorio y algunos pocos obispos se mantuvieron al margen del concilio, no obstante el reiterado requerimiento a comparecer; Nestorio declaró que sólo se presentaría cuando hubiesen llegado todos los obispos que estaban aún en camino.

Así, la primera sesión discurrió enteramente de acuerdo con los deseos de Cirilo. Tras recitarse la fórmula de fe de Nicea, se hizo pública, por iniciativa del presbítero Petros de Alejandría, la llamada segunda carta de Cirilo a Nestorio, y después de la correspondiente intervención de Cirilo, fueron dando los obis-

---

50. ACO I, I, 2, 8.

51. Ibid. I, IV, 27s: 32. La justificación posterior por Cirilo, de su proceder con respecto al emperador —*Apol. ad Theodos.*, ACO I, I, 3, 83— no está exenta de contradicciones.

52. Informe de los obispos al papa Celestino sobre la sesión de apertura: ACO I, I, 3, 4. Sobre la protesta de Candidiano: ibid. I, I, 2, 8.

pos, uno tras otro, su voto en el sentido de que el contenido de dicha carta concordaba con la profesión de fe de Nicea [53]. También fue leída en público la respuesta de Nestorio a la carta de Cirilo, y acto seguido fue reprobada como blasfema. Los obispos tomaron también conocimiento del escrito de Celestino a Nestorio, así como de la tercera carta de Cirilo junto con los doce anatematismos, todo lo cual fue incluido en las actas sin votación previa. Tras los informes de algunos obispos sobre ciertas declaraciones de Nestorio en conversaciones particulares, se formuló la sentencia, según la cual quedaba él «excluido de la dignidad episcopal y de toda reunión sacerdotal». En una carta «a Nestorio, nuevo Judas», se le comunicó la resolución de la asamblea. En un escrito redactado en un estilo rebosante de triunfo informó Cirilo a su comunidad alejandrina: «el enemigo de la fe» había caído [54].

Nestorio y algunos de sus amigos protestaron enérgicamente contra el proceder de la asamblea, inculpando de manera especial al obispo de Éfeso, Memnón. También el representante del emperador envió una relación a su señor y declaró ilegítimas y nulas las resoluciones de la asamblea episcopal [55]. Cuatro días después de esta sesión llegaron Juan de Antioquía y los obispos sirios. Cuando fueron informados de los hechos, convocó Juan una contraasamblea, en la que participaron unos 50 obispos, que ahora a su vez depusieron a Cirilo y a Memnón y pusieron en conocimiento de ello al emperador, así como al clero y al pueblo de Constantinopla. Teodosio II ordenó que todas las medidas tomadas hasta entonces fueran tenidas por nulas: él mismo enviaría un funcionario encargado de una investigación más minuciosa [56]. No obstante, la mayoría conciliar volvió a reunirse cuando, a primeros de julio, llegaron los legados pontificios. Éstos dieron a conocer el escrito de Celestino al concilio, tomaron conocimiento de las actas de 22 de junio y refrendaron con su firma la condenación de Nestorio [57]. Como Juan de Antioquía recusara reiteradas citaciones de Cirilo, porque quería aguardar

53. ACO I, I, 1, 25-31.
54. Ibid. I, I, 1, 31-54.
55. ACO I, I, 5, 13-15, I, IV, 33.
56. Ibid. I, I, 5, 119-127.
57. Ibid. I, I, 3, 53-57

la llegada de los funcionarios imperiales, él y los obispos sirios fueron excomulgados por la mayoría, de modo que ambos grupos se fulminaron mutuamente el anatema. En 6 cánones, la mayoría volvió a pronunciarse contra los adeptos de Nestorio y en un 7.º canon se prohibió para el futuro toda tentativa de redactar nuevas fórmulas de fe más allá del símbolo de Nicea. Se envió al papa Celestino un informe en el que se recapitulaba la actuación del concilio hasta aquella fecha [58].

Con esto había terminado su trabajo la mayoría ciriliana, pero no podían dispersarse antes de la llegada del funcionario imperial, que no se produjo hasta los primeros días de agosto. El *comes* Juan dio a conocer a los obispos de ambos grupos un edicto imperial que ordenaba la deposición de Nestorio, Cirilo y Memnón e intimaba a los demás obispos el regreso a sus respectivas sedes. Como hubiese violentas protestas sobre todo por parte de los adeptos de Cirilo, hizo Juan que los tres sobredichos fueran arrestados en el domicilio de Memnón [59]. Una vez que tampoco dio resultado una última tentativa del emperador con vistas a allanar las diferencias —había llamado a su presencia a Calcedonia a delegaciones de ambos grupos— en el mes de septiembre dio por clausurado el concilio. Pero entre tanto Cirilo había abandonado secretamente Éfeso, sin duda porque temía que en su ausencia se le pudiese nombrar un sucesor en Alejandría, como había sucedido ya a Nestorio [60]. Al objeto de ganarse la benevolencia de la corte, no vaciló en emprender una vasta acción de donativos entre las personalidades más influyentes de la capital, que más tarde fue calificada con amargas palabras de soborno por Nestorio y que gravó con enormes deudas a la Iglesia de Alejandría [61]. Nestorio, que había sido reemplazado por Maximiano en la sede de Constantinopla, hubo de regresar a su convento de Antioquía, más tarde fue desterrado a Petra en Idumea, y finalmente al desierto de Libia. Todavía vivía cuando se trató de hacer en Calcedonia lo que no se había

58. ACO I, I, 3, 24s. Relación a Celestino: ibid. 5-9; también: los cánones, COD 52-54.
59. ACO I, I, 3, 31s; I, IV, 53s.
60. Ibid. I, I, 7, 80.
61. Una lista de los regalos *(eulogias)* y de sus destinatarios en ACO I, IV, 222-225; cf. P. BATIFFOL, *Les présents de s. Cyrille à la cour de Constantinople,* BALAC 1 (1911) 247-264.

podido lograr en Éfeso, a saber, dar la verdadera solución al problema cristológico.

En medio de tantas y tan enojosas deficiencias humanas, el concilio de Éfeso significó un progreso en la cuestión cristológica. En primer lugar, los obispos, renunciando deliberadamente a una nueva fórmula de fe, designaron el símbolo de Nicea como la norma inamovible a que habrían de atenerse en el futuro todas las tentativas de profundización teológica. En segundo lugar, al declarar solemnemente que la segunda carta de Cirilo estaba en consonancia con el testimonio del símbolo de Nicea, reconocieron como obligatoria la doctrina de la *communicatio idiomatum*, así como la validez del título de *theotokos* otorgado a María. Finalmente, con la condenación de Nestorio orillaron ciertos peligros que su nuevo planteamiento cristológico creaba a la antigua fe de Nicea. Al reconocer los legados del papa Celestino esta toma de posición de los obispos reunidos en torno a Cirilo en Éfeso, le confiaron un peso decisivo que indicaba en cierto sentido la dirección que en lo sucesivo debería seguir la discusión cristológica. Si bien la aprobación de la segunda carta de Cirilo a Nestorio no sancionaba todas las fórmulas contenidas en ella ni tampoco todos sus conceptos, sin embargo, el concilio de Calcedonia pudo recurrir a ella y utilizarla para su esclarecedor y progresivo enunciado de la fe[62].

Tampoco fue inútil el trabajo de los obispos orientales agrupados en torno a Juan de Antioquía. Con vistas a justificar su actitud, habían presentado al funcionario imperial en Éfeso una progresión de fe, en la que confesaban a «un Cristo, un Hijo, un Señor», en el que ambas naturalezas estaban unidas sin confusión y que, «en razón de esta unión», la santísima Virgen es *theotokos*[63]. Dadas las peculiares circunstancias de Éfeso no tuvo efecto inmediato esta importante formulación por parte de los antioquenos, pero cuando dos años después se concluyó la paz entre Antioquía y Alejandría, esta fórmula de fe constituyó la base sobre la cual fue posible la reconciliación.

Nunca se deplorará bastante que en Éfeso no se llagara a una discusión objetiva y desapasionada entre Nestorio y sus ami-

62. Cf. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* 417.
63. ACO I, I, 7, 70.

gos por un lado y el grupo de Cirilo por otro. Con tal discusión habría quizá aparecido claro que el contraste teológico entre ambas partes estaba condicionado por la falta de una terminología depurada y bien perfilada. Quizá habría reconocido Nestorio que la tradición descuidada por él conocía perfectamente el título de *theotokos* y consiguientemente la *communicatio idiomatum*, y quizá habría constatado Cirilo que Nestorio había luchado con toda seriedad por la inteligencia de la unidad substancial de las dos naturalezas en Cristo y que por consiguiente estaba mucho más próximo a la ortodoxia de lo que parecía a primera vista. Que en lugar de esto se estigmatizara a Nestorio como «nuevo Judas» y como «blasfemo» proyecta una sombra siniestra sobre Éfeso. Cuando más tarde Nestorio conoció en el destierro la *Epistula ad Flavianum* del papa León, protestó inmediatamente en una carta a la población de Constantinopla que estaba de acuerdo con la cristología de León y de Flavio[64]. Su defensa, que se ha conservado en el (reelaborado) *Liber Heraclidis*, no permite en todo caso reconocer un progreso substancial más allá de las posiciones que había alcanzado ya en 431[65].

VIII. DE ÉFESO A CALCEDONIA

FUENTES: Como en el cap. VII, además J. FLEMMING, *Die Akten des Ephesinischen Konzils vom Jahre 449*, Gotinga 1917; las actas del concilio de Calcedonia en ACO II, vol. 1-6, Berlín 1933-38, y en esta colección (II 5) LIBERATUS, *Breviarium causâe Nestorianorum et Eutychianistarum; Gesta de nomine Acacii vel Breviculum Eutychianistarum*, en CSEL 35, 440-453. Los escritos de Teodoreto de Ciro en PG 75-76; 83; para la *Expositio fidei*, cf. J.C. OTTO, *Corpus apologetarum* 4, Jena ³1880, reimpr. Wiesbaden 1969; las cartas de Teodoreto, pub. por Y. AZÉMA, en SChr 44, 98, 111, París 1955-65. Edición por separado de las correspondientes cartas de LEÓN MAGNO, *Tomus ad Flavianum; Contra Eutychis haeresim*, pub. por C. SILVA-TAROUCA en *Textus et Docum*. 9, 15, 20, Roma 1932, 1934, 1935, o bien en ACO II, 1-4, lista II 4, 170s.

BIBLIOGRAFÍA: como en el cap. VII y además M. RICHARD, *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, en RSPhTh 25 (1936) 459-481; C. DA MAZZARINO, *La dottrina di Teodoreto di Ciro sull'unione ipostatica*, Roma

64. En F. NAU, *Le Livre d'Héraclide de Damas* 373s.
65. S.A. GRILLMEIER, o c 433-452, en particular 452.

1941; H. DÖRRIES, *Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte*, en NAG phil.-hist. Kl 3 (1955) 35-92; L. ABRAMOWSKI, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, en ZKG 67 (1955-1956) 252-287. M. JUGIE, *Eutychès et Eutychianisme*, en DThC 5, 1582-1609; id., *Monophysisme*, ibid. 10, 2217-2306; E. SCHWARTZ, *Der Prozess des Eutyches*, en SAM 5, Munich 1929; R. DRAGUET, *La christologie d'Eutychès d'après les actes du synode de Flavien (448)*, en Byz (B) 6 (1931) 441-457; M.J. NICOLAS, *La doctrine christologique de saint Léon le Grand*, en RThom 51 (1951) 609-660; TH. ŠAGI-BUNIĆ, *Deus perfectus et homo perfectus, a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)*, Roma 1965. R. SELLERS, *The Council of Chalcedon*, Londres 1953; A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon* I-III, Wurzburgo ²1960, aquí III, 828-865, bibliog. de A. SCHÖNMETZER; K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres 1965; W.H.C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972.

Aproximación entre Antioquía y Alejandría

Cuando el papa Celestino, en marzo de 432, en cartas dirigidas a los participantes en el concilio de Éfeso, al emperador y al nuevo obispo de Constantinopla, Maximiano, se congratulaba por los buenos resultados de las tareas del Concilio [1], estaba a ojos vistas poco informado sobre la verdadera situación en Oriente. Las partes contendientes se habían separado totalmente irreconciliadas y cada grupo siguió formulando como condición previa para la paz una exigencia que era rechazada decididamente por la parte contraria. Los antioquenos insistían en que Cirilo debía revocar los doce anatematismos, mientras que éste exigía el asentimiento expreso de los orientales a la condenación de Nestorio. Y mientras tanto seguía sin resolver y en espera de estudio el problema cristológico.

A pesar de todo, se llegó relativamente pronto a una aproximación substancial entre Antioquía y Alejandría, gracias sobre todo a los esfuerzos del emperador y luego también a la animada actividad mediadora del anciano obispo de Berea, Acacio [2], que gozaba de gran prestigio cerca de las dos partes contendientes. Teodosio II envió como delegado especial a Aristolao, con el encargo de exhortar ahincadamente a los dos jefes de partido a

1. CELESTINO, *Ep.* 22-24.

2. Cf. G. BARDY, *Acace de Bérée et son rôle dans la controverse nestorienne*, RevSR 18 (1938) 2-45.

reanudar las negociaciones, y al mismo tiempo utilizó también a Simeón Estilita en la acción pacificadora[3].

Ya en una primera reacción de Cirilo a una carta de Acacio creyó descubrir éste una cierta buena disposición del alejandrino para la reconciliación: si en Antioquía se daba el asentimiento a la deposición y condenación de Nestorio, se podía tener por liquidada y olvidada la disputa anterior. Por iniciativa del obispo de Berea, envió Juan de Antioquía al obispo Pablo de Emesa a Cirilo, con un escrito en el que estaba incluido el símbolo elaborado anteriormente en Éfeso por los orientales, y que por tanto contenía ya el reconocimiento del título de *theotokos*. Además, en la carta se daba el visto bueno a la deposición de Nestorio, se condenaban sus doctrinas y se reconocía la consagración de Maximiano como su sucesor[4].

A esta amplia condescendencia de los orientales respondió Cirilo lleno de júbilo, declarando que al fin reinaba la misma fe en las Iglesias de Antioquía y de Alejandría. Significaba además una importante concesión por su parte el que en su respuesta ni siquiera mencionase los anatematismos contra Nestorio, lo cual quería decir que ya no reclamaba su aceptación[5]. Inmediatamente se informó tanto al emperador Teodosio como al papa Sixto III (432-440) sobre la unión que se había logrado, y el papa felicitó a los dos obispos jefes de fila, aprobando así indirectamente la fórmula de fe que había hecho posible la conclusión de la paz[6].

Ahora bien, para el mantenimiento de aquella paz era de importancia capital el que la unión proclamada por los dos portavoces fuese reconocida por sus respectivos adeptos en el episcopado. Los obispos egipcios no opusieron ninguna dificultad, pero algunos obispos no egipcios partidarios de Cirilo, sobre todo Acacio de Melitene, que ya en Éfeso había actuado como el más encarnizado adversario de Nestorio, estaban sumamente preocupados, temiendo que fueran retirados de la discusión los anatematismos y la fórmula ciriliana sobre la «naturaleza una del

---

3. Teodosio II a Simeón Estilita, ACO I, 1, 4, 5-6.
4. ACO I, 1, 4, 7-9.
5. Escrito de Cirilo, ibid. I, 1, 4, 15-20.
6. Las cartas de SIXTO III en ACO I, 2, 107-110.

Logos hecha carne», lo cual podría facilitar una recaída en el nestorianismo. Cirilo trató con éxito, mediante una serie de cartas, de disipar aquellas preocupaciones [7].

Mucho más difícil le resultó a Juan de Antioquía ganar para el reconocimiento de la unión a todos los obispos del ámbito sirio. El metropolita Alejandro de Hierápolis siguió exigiendo como antes la revocación de los anatematismos de Cirilo, y los obispos de Tarso y de Tyana se dirigieron incluso como representantes de un grupo de oposición a Sixto III, a fin de lograr que fuese condenado el alejandrino [8]. Sin embargo, la mayoría de los orientales se mostró al fin dispuesta a reconocer la unión de 433, debido a la actitud que acabó por adoptar el teólogo más destacado entre ellos, el obispo Teodoreto de Tiro, hombre de gran integridad y de profunda religiosidad [9]. Sus reparos contra la cristología de Cirilo tenían sus más hondas raíces en los anatematismos de Cirilo contra Nestorio, en los cuales descubría el apolinarismo, puesto que hablaban de una mezcla (κρᾶσις) de las dos naturalezas, lo cual, según él, llevaba inevitablemente al monofisismo. Sólo cuando Cirilo dejó ya de insistir en los anatematismos y Teodoreto fue gradualmente reconociendo que para Cirilo no eran en realidad sinónimos los términos de φύσις e ὑπόστασις, y, en fin, bajo el constante apremio de Juan de Antioquía, de Acacio de Berea, de Simeón Estilita y monjes amigos, se declaró dispuesto a suscribir la fórmula de unión. Teodoreto informó incluso personalmente de su decisión a Cirilo, aunque no creía deber adherirse a la condenación de Nestorio [10].

Dado que también Andrés de Samosata, que hasta entonces había igualmente recusado los anatematismos de Cirilo, gracias a su labor teológica llegó a una inteligencia más profunda de las fórmulas de «una hipóstasis» y «dos naturales», sólo quedó

---

7. CIRILO, *Ep.* 40, 44-46, 50, 55, 67; en parte ACO I, 1, 4, 20-37; I, 1, 3, 90-101; I, 1, 6, 153-162.

8. Alejandro de Hierápolis a Acacio de Berea: ACO I, 4, 18; la carta del papa Sixto ibid. 145-148.

9. Sobre el desarrollo de su cristología cf. sobre todo M. RICHARD, RSPhTh 25 (1936) 459-481, y A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* 419-427.

10. A la crítica de los anatematismos por Teodoreto respondió CIRILO en el *Apologeticus contra Theodoretum*, ACO I, 1, 6, 107-146. En su *Ep.* 112 (SChr 111, 46-56) ofrece TEODORETO una panorámica de su postura con respecto a ellos hasta 449. La intervención de los monjes: ACO I, 4, 170, cf. M. RICHARD, MSR 3 (1946) 147-156.

ya en la oposición una exigua minoría agrupada en torno a Alejandro de Hierápolis [11]. Y como de ella partieran constantemente nuevos conatos de alteración del orden, Juan de Antioquía logró que Alejandro fuese enviado al exilio juntamente con otros pocos obispos.

Teodosio II creyó deber sacar las consecuencias de la posición entonces alcanzada, y así en 436 promulgó un severo edicto contra los nestorianos, en el que se prohibía la posesión, la lectura y la propagación de los escritos de Nestorio y se ordenaba que fuesen entregados a las llamas [12].

La paz lograda tan laboriosamente se vio de nuevo amenazada cuando el año 435 estalló una violenta discusión sobre la ortodoxia del obispo Teodoro de Mopsuestia, fallecido ya el año 428 [13]. La disputa fue suscitada por dos presbíteros armenios, que se dirigieron al nuevo obispo de Contastinopla, Proclo (en funciones desde 434), preguntándole qué había que pensar de la ortodoxia de Teodoro, contra cuyos escritos habían puesto en guardia los obispos Acacio de Melitene y Rabbula de Edesa. Proclo redactó seguidamente un tratado, en el que adoptaba una postura mediadora entre la cristología «antioquena» y la «alejandrina» [14]. En dicho tratado condenaba también algunos extractos de escritos de Teodoro, aunque sin mencionarlo por su nombre. Contra la condenación de aquellas sentencias se opuso sin embargo el obispo Ibas de Edesa, sucesor de Rabbula desde 435 y antioqueno decidido, que había traducido y propagado en Armenia los escritos de Teodoro [15]. Entonces Proclo se dirigió también a Juan de Antioquía y le rogó que aprobase la doctrina contenida en el *Tomus* y la condenación de las sentencias de Teodoro. A esta condenación se opusieron los antioquenos, que estimaban que no era decoroso someter a juicio a un difunto, que había muerto en paz con la Iglesia, y añadían que algunos extractos de Teodoro sacados de su contexto eran susceptibles

11. Sobre Andrés de Samosata, véase A. GRILLMEIER, o.c. 427-432, y L. ABRAMOWSKI, OrChr 41 (1957) 51-64.

12. Cod. Theod. 16, 5, 66.

13. Importante para la cronología de los acontecimientos: L. ABRAMOWSKI, ZKG 67 (1955/56) 252-287.

14. Es el llamado *Tomus and Armenios*, en ACO IV, 2, 187-195; sobre Proclo, a este propósito, M. RICHARD, RHE 38 (1942) 303-331, y V. INGLESIAN, OrChr 41 (1957) 35-50.

15. Carta de Ibas al obispo persa de Mario: ACO II, 1, 3, 32-34.

de interpretación perfectamente ortodoxa. Fue, en cambio, de mayor trascendencia teológica el hecho de que Juan diese su asentimiento a la fórmula cristológica propuesta por Proclo: «Sólo reconozco *un* Hijo... y confieso *una* hipóstasis del Verbo encarnado.» Aquí se había substituido la φύσις ciriliana por ὑπόστασις, y el asenso de los antioquenos era un importante paso hacia una fórmula que pudiese ser reconocida por ambas partes. Dado que tampoco Cirilo insistió en una condenación explícita de Teodoro, quedó liquidada la controversia y durante algunos años reinó la paz entre Alejandría, Antioquía y Constantinopla [16].

Auge del monofisismo

Cuando el año 446 se inició una nueva fase en la discusión sobre la cuestión cristológica, ya no contaban entre los vivos algunos de los anteriores jefes de fila. En Antioquía había sucedido a Juan (fallecido en 442) su sobrino Domno; el puesto de Cirilo († 444) había sido ocupado por Dióscoro, una de las figuras más problemáticas del siglo en el episcopado oriental; y Flaviano era obispo de la corte imperial desde el año 446. En esta corte se había presentado desde hacía algún tiempo el abad Eutiques [17] como heraldo de una cristología «alejandrina» extrema, que por cierto no estaba en condiciones de fundamentar con un sólido saber teológico. Su tesis básica era que no se debía ir más allá del símbolo de Nicea y de la decisión de Éfeso (con lo que se refería a la fórmula de unión de 433); resumía su propia tesis cristológica en esta frase reiterada hasta la saciedad: «Confieso que nuestro Señor constaba de dos naturalezas antes de la unión, pero después de la unión confieso una sola naturaleza» [18].

Dado que Eutiques disponía de un considerable séquito entre los monjes de la capital y mantenía buenas relaciones con el intrigante ministro Crisafio, su ahijado, resultaba peligroso opo-

16. La postura de los antioquenos en una carta de Juan a Cirilo: *Ep.* 67 entre las cartas de éste; cf. CIRILO, *Ep.* 72; sobre el tema en conjunto, E. SCHWARTZ, *Konzilsstudien*, Estrasburgo 1914, p. 62-67.

17. Sobre Eutiques cf. la bibliogr. en A. VAN ROEY, DHGE 16, 87-91.

18. ACO II, 1, 1, 143. ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ.

nerse a su doctrina, que revelaba una inconfundible tendencia monofisita. A este paso se aventuró, sin embargo, Teodoreto de Ciro, que, frente al débil Domno destacaba aún más como la figura más sobresaliente de los antioquenos. Así, el año 447 publicó un voluminoso trabajo cristológico, al que puso por título *Eranistes* (= El mendigo)[19]. En este diálogo propone el mendigo la idea de que en Cristo la divinidad y la humanidad forman una sola naturaleza, ya que la naturaleza divina había asumido en sí la humana como el mar asume en sí una gota de agua. El interlocutor ortodoxo le opone que las dos naturalezas no se mezclan al unirse y que la naturaleza divina es inmutable e impasible, respaldando su exposición con abundantes citas de los escritos de los padres.

Inmediatamente se comprendió tanto en Constantinopla como en Alejandría que en adelante sería Teodoreto el verdadero adversario a eliminar, si se quería el triunfo de la cristología monofisita, Dióscoro exigió a Domno en términos tajantes la deposición inmediata de Teodoreto y la aprobación de los anatematismos de Cirilo. Sin embargo, la respuesta tranquila y firme de los dos antioquenos a Dióscoro no dejaba la menor duda de que no se quería en modo alguno sacrificar la unión de 433[20].

El obispo Flaviano conocía desde luego el punto de vista de Eutiques, pero, siendo como era débil de carácter, en un principio evitó pronunciarse sobre ella, aunque luego, en noviembre de 488, el obispo de Dorilea, Eusebio, conocido ya desde los dias constantinopolitanos de Nestorio, formuló contra Eutiques ante el sínodo endemousa la acusación de rechazar la doctrina de las dos naturalezas en Cristo, tal como estaba consignada en la segunda carta de Cirilo a Nestorio, así como en la fórmula de unión de 433[21].

Tras algunas evasivas compareció finalmente Eutiques, acompañado de un imponente séquito de monjes y funcionarios, ante el tribunal sinodal; en un principio trató de escabullirse con una profesión de fe formulada en términos anodinos y con una pro-

---

19. PG 83, 27-336, cf. R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mops.* 166-168.
20. Cf. TEODORETO, *Ep.* 82s 85s 92-96 99 100 103s 106 (ahora todas en SChr 98 y 111).
21. ACO II, 2, 1, 3. Para el conocimiento del transcurso del proceso es fundamental E. SCHWARTZ, *Der Prozess des Eutyches*, Munich 1929.

testa general de ortodoxia, pero luego le fue dirigida en términos precisos la pregunta de si aceptaba las fórmulas «de dos naturalezas» *así como* «las dos naturalezas». Ante su denegación, le fue retirada por el sínodo la dignidad sacerdotal y abacial y fue fulminado con el anatema [22]. Entonces recurrió Eutiques a una gran acción de protesta, que daría a su caso resonancia en toda la Iglesia. En una serie de cartas [23] dirigidas a los obispos de Alejandría, de Jerusalén, de Tesalónica, a Pedro Crisólogo de Ravena y al papa León I pronunció una conmovida lamentación, según la cual, a él, septuagenario, se le quería excluir del número de los que profesaban la fe ortodoxa, siendo así que él sólo quería atenerse firmemente a la fe de Nicea y de Éfeso. Además supo poner hábilmente en juego sus relaciones con Crisafio, que inclinó al emperador totalmente en favor de Eutiques y logró en fin ganarlo para la idea de un nuevo concilio, idea que sin duda provenía de Eutiques mismo.

El obispo Flavio trató de oponerse a tal idea y en este sentido se dirigió al papa León, pero ya era demasiado tarde. El emperador, con un edicto de 30 de marzo de 449, fijó el comienzo del concilio para el 1.º de agosto; el lugar de reunión de la asamblea sería de nuevo Éfeso. Invitaciones especiales fueron cursadas al archimandrita sirio Barsumas, que se había acreditado en la lucha contra la herejía de Nestorio y al que, contra toda costumbre, se le concedió un asiento y derecho al voto en el sínodo del imperio. Se rogó a Dióscoro que llevase en su acompañamiento 20 obispos egipcios y a la vez le fue comunicado que se había prohibido la asistencia a Teodoreto de Ciro [24]. De esta manera se dejaba bochornosamente fuera de juego al teólogo más destacado de la parte contraria. El objetivo era claro: sin el menor riesgo había que rehabilitar a Eutiques, había que deponer a Flaviano y debilitar y hacer inofensivos a todos los «nestorianos».

San León Magno, tan luego recibió la invitación, nombró legados suyos al obispo Julio de Putéolos, al presbítero Renato y al diácono Hílaro, su sucesor, a los que entregó cartas para

---

22. Las actas del sínodo: ACO II, 1, 1, 124-144.

23. ACO II, 1, 1, 175, II, 1, 2, 45s; sólo se ha conservado la carta al papa León: ibid. II, 4, 143s.

24. El decreto de convocación del emperador: ACO II, 1, 1, 69; la invitación a Barsuma ibid. II, 1, 1, 71; a Dióscoro II, 1, 1, 69.

diversas personalidades de la capital, así como para el emperador y para el obispo Flaviano. Dado que éste había vuelto todavía a señalar apremiantemente al papa el peligro, trataba León de inducir al emperador a renunciar al concilio, pero en vano. La carta a Flaviano era la gran *Epistola dogmatica ad Flavianum*, llamada también *Tomus Leonis*, que formulaba la postura romana tocante al problema cristológico [25]. Los temores de Flaviano se vieron confirmados nuevamente cuando el emperador, el 6 de agosto de 449, confió a Dióscoro la presidencia del sínodo imperial, que dos días después se reunió en la misma Iglesia que hacía 18 años [26]. El mero aspecto externo era ya oprimente. El emperador había dispuesto un fuerte contingente de policía a las órdenes del ministro Elpidio, Eutiques había enviado su séquito monástico de la capital a Éfeso, Barsumas encabezaba un grupo de monjes sirios, y Dióscoro llevó consigo un destacamento de los parabolani alejandrinos, miembros de una asociación de enfermeros, que se empleaban también con otros objetos.

Ya el primer día de sesiones dio a conocer Dióscoro en qué estilo tenía intención de presidir el sínodo. Sin ningún género de consideraciones hizo caso omiso del deseo de los legados pontificios, que al comienzo querían leer públicamente el escrito de León. En lugar de escuchar a Eusebio de Dorilea, que a la sola mención de su nombre fue abrumado con invectivas e improperios, se permitió al acusado hacer una exposición de lo ocurrido en el sínodo de Constantinopla, en la que se desfiguraba burdamente la verdad. Luego dio orden Dióscoro de que se pasase a la votación sobre la ortodoxia de Eutiques, que fue confirmada por 113 votos de entre los 140 participantes, con lo que quedó rehabilitado [27]. Entonces se leyó el canon 7.° del concilio de Éfeso de 431, que prohibía añadir nada a la fe de Nicea o modificar algo de ella. Dióscoro declaró que Flaviano y Eusebio habían faltado a esta prescripción, por lo cual quedaban depuestos, cosa que debían confirmar con su firma los obispos. Como Flaviano protestara contra este proceder y el diácono romano hiciera resonar

25. Las cartas de LEÓN, *Ep.* 28-35; ACO II, 4, 6ss.

26. El escrito de nombramiento a Dióscoro en J. FLEMMING, o.c. 5, una rápida ojeada sobre el transcurso del sínodo por J. LIÉBAERT, DHGE 15, 574-579.

27. ACO II, 1, 1, 90s 94-96 182-186. Sobre el número de participantes véase E. Ho-

en la Iglesia su *contradicitur* y también algunos obispos expresaran sus reparos, hizo Dióscoro abrir las puertas de la iglesia, en la que irrumpieron soldados, monjes vociferantes y una multitud que lanzaba gritos. En medio de aquel tumulto los obispos, intimidados, refrendaron con su firma la sentencia de deposición de Eusebio y de Flaviano, que fue personalmente amenazado por Barsumas. Acto seguido fue desterrado y poco después moría camino del exilio[28]

En otra sesión, en la que se negaron a participar los legados romanos, logró Dióscoro con el mismo método su último objetivo, la proscripción de los obispos Ibas y Teodoreto, que estaban ausentes, y de Domno de Antioquía. Los monjes secuaces de Dióscoro pidieron a gritos que se les condenara por «nestorianismo» y Dióscoro declaró cínicamente que aquellos gritos habían sido inspirados por Dios[29]. Con este acto de deposición de los tres antioquenos de primera fila quedaba anulada la unión de 433: según todas las apariencias, la corriente monofisita había logrado un éxito triunfal. Cuando el papa León tuvo conocimiento, por la relación de su diácono Hílaro, del transcurso de aquel sínodo imperial, sólo halló una palabra para calificarlo: no había sido, dijo, un *iudicium*, sino un *latrocinium*[30]. Y con el nombre de latrocinio ha pasado este sínodo a la historia.

El sínodo ecuménico de Calcedonia (451)

No sin sorpresa se comprueba la poca importancia que daba el alejandrino Dióscoro a la actitud de Roma cuando trataba de imponer la cristología monofisita como la única valedera. También aquí revela su procedimiento cuán lejos estaba de la personalidad de su predecesor Cirilo. El atropello cometido contra los legados pontificios y la condenación del papa León que había tramado en Éfeso pesarían gravemente sobre él cuando fuera

NIGMANN, Byz (B) 16 (1944) 34-37.

28. ACO II, 1, 1, 191; II, 5, 118. Sobre el fin de Flaviano véase H. CHADWICK, JThS NS 6 (1955) 17-34.

29. Sobre esta sesión informan principalmente las actas sirias, véase J. FLEMMING, o.c. 6s 13-19 57 61-69 87 91-105 123-128 131-151. Sobre el papel de los monjes en este sínodo, cf. el estudio circunstanciado de H. BACHT, *Chalkedon II*, 221-231.

30. El dicho de León sobre el *latrocinium:* ACO II, 4, 51; también los griegos lo llamaron pronto ληιστρικὴ σύνοδος: CIRILO ESCITOPOL., *Vita s. Euthymii* 27; *Vita Sabae* 56.

objeto del juicio condenatorio de Calcedonia. Quizá se hallaba todavía en viaje de regreso a Alejandría, cuando ya estaba en camino la apelación de Flaviano a san León Magno, a la que no tardó en seguir también la de Teodoreto de Ciro[31].

El papa puso inmediatamente en práctica la sugerencia de Flaviano, de convocar un nuevo concilio. Una vez que un sínodo romano hubo condenado severamente el 27 de noviembre de 449 las resoluciones adoptadas en Éfeso, se dirigió con cartas al emperador, a la hermana de éste, Pulqueria, al clero y monjes de la capital fieles a Flaviano[32]. Pidió con toda insistencia al emperador que anulase desde el primer momento las decisiones tomadas en Éfeso, hasta tanto se volviera a restablecer la unidad de la fe en un gran concilio que se había de celebrar en Italia y en el que participarían obispos *ex toto orbe terrarum.*

Como el emperador, pese a un nuevo requerimiento del papa, se escudara en el silencio, san León Magno le notificó su intención a través de Valentiniano III y la emperatriz Gala Placidia, a los que Teodosio II respondió fríamente que en Éfeso no se había lesionado el derecho y que además el patriarca de Roma no tenía por qué inmiscuirse en los asuntos de Oriente[33]. Pero León I, se mantuvo intransigente. En un escrito al obispo Anatolio de Constantinopla, que había comunicado al papa haber sucedido a Flaviano, le exigía una profesión de fe que estuviera en conformidad con las enseñanzas de la *Epistola ad Flavianum,* y notificaba que una delegación romana rogaría al emperador que convocase un concilio general en Italia[34]. Los legados no pudieron ya desempeñar su encargo. Teodosio II había fallecido a fines de julio de resultas de una caída y le había sucedido en el gobierno del imperio de Oriente su enérgica hermana Pulqueria, que cuatro semanas después tomó por esposo al oficial ilírico Marciano y lo hizo proclamar emperador. Con este cambio en la cumbre del imperio se produjo también inmediatamente una completa mutación en la situación general de la política eclesiástica en Oriente.

---

31. La apelación de Flaviano, en ACO II, 2, 1, 77-79, fue transmitida al papa por Hilaro. El escrito de Teodoreto, *Ep.* 113 (SChr 111, 56-66).

32. Son las cartas 44s 50s; ACO II, 4, 19-25.

33. Entre las cartas de León, las *Ep.* 54 58 62.

34. *Ep.* 69; ACO II, 4, 30.

Hacía ya bastante tiempo que Pulqueria desaprobaba la línea de política eclesiástica de su hermano, inspirada por el ministro Crisafio. Hizo comparecer a éste ante los tribunales, que tuvieron sobrados motivos para dictar su sentencia de muerte[35]. Los obispos depuestos y desterrados en Éfeso fueron reintegrados a sus sedes, entre ellos Teodoreto y Eusebio de Dorilea, que inmediatamente abogaron también por un nuevo concilio. Eutiques fue recluido en un monasterio cerca de la capital, y el obispo Anatolio se distanció entonces claramente de Dióscoro de Alejandría, que perdió así el último apoyo que le restaba.

El emperador Marciano, ya en su primer escrito al papa León, en el que comunicaba su elevación al trono imperial, declaró que estaba de acuerdo con el proyecto de convocar un nuevo concilio, y en el mismo sentido escribió también la emperatriz Pulqueria[36]. Sin embargo, el nuevo viraje tan sorprendentemente favorable producido en Oriente hizo que no pareciese ya tan apremiante al papa un sínodo general, por lo cual san León respondió al emperador que por el momento tuviese a bien desistir de la convocación de un sínodo general, que los legados pontificios podían poner todavía en claro lo que aún estuviese por arreglar[37]. Ahora bien, Marciano había ya entre tanto informado a su patriarca Anatolio de que, con la anuencia del papa, tenía intención de convocar un sínodo del imperio en Nicea[38]. León I se enteró de ello con cierta desazón, pero con todo dio su visto bueno y notificó claramente que estaba resuelto a hacer todo lo posible para que no volvieran a producirse incidentes como los de Éfeso. Dejó bien sentado que esta vez sus legados presidirían el concilio en nombre del papa y como sus omnímodos representantes. En su escrito a los previstos participantes del concilio precisó ya en cierta medida los quehaceres que se planteaban a la asamblea de los obispos. Repondrían solemnemente en su cargo y dignidad a los obispos que por su fidelidad a la fe habían sido objeto de vejaciones en Éfeso; tocan-

35. Véase P. GOUBERT, *Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios*: *Chalkedon I*, 303-321.

36. ACO II, 1, 1, 10; II, 3, 1, 17-20.

37. LEÓN, *Ep.* 82-86: ACO II, 4, 41-45. Se trataba de cuestiones disciplinarias, como la readmisión de los eutiquianos y la rehabilitación de los obispos Teodoreto e Ibas.

38. A Anatolio: ACO II, 3, 1, 17-20.

te a la doctrina de la encarnación, la asamblea se orientaría conforme a lo que él había expuesto ya por extenso en su *Epistula ad Flavianum*; bajo la presidencia de sus legados había que evitar todo lo que estuviera en contradicción con la fe y los cánones[39]. La cosa era sobradamente clara: Esta vez ningún Dióscoro pasaría por alto con tanto desprecio la autoridad del papa, como había sucedido tres años antes en Éfeso. Numerosos obispos había acudido ya a Nicea el 1.º de septiembre de 451 y aguardaban al emperador, que había anunciado su asistencia. Sin embargo, dado que los negocios de Estado reclamaban con frecuencia su presencia en la capital, convocó el emperador a los obispos a Calcedonia —elegida por su cómoda situación en el Bósforo— donde el 8 de octubre de 451 se reunieron para la sesión de apertura en la iglesia de santa Eufemia[40].

El concilio de Calcedonia, con unos 450 participantes[41], era la asamblea eclesiástica más imponente que había tenido lugar en la historia. Aunque sólo seis de sus miembros procedían del Occidente latino, desde un principio constó el carácter ecuménico del sínodo, puesto que el papa León I había garantizado de forma inequívoca su presencia en el concilio[42]. Así, al comienzo de la primera sesión tomó la palabra el obispo Pascasino como legado del papa y declaró que «por instrucción del obispo de Roma» solicitaba que fuese denegada a Dióscoro la voz y el voto en aquel concilio. Con ello quedaba abierto el proceso contra el obispo de Alejandría, que quedó concluido en la tercera sesión. La discusión no transcurrió en modo alguno en una sola dirección ni apaciblemente, puesto que los obispos egipcios trataban todavía de justificar su proceder en Éfeso, y el mismo Dióscoro pudo tomar la palabra repetidas veces. Cuando los obispos que habían condenado a Flaviano se confesaron culpables y pidieron perdón al concilio, Dióscoro se negó a adherirse a ellos y ya no volvió a aparecer en la tercera sesión, aunque una de-

39. León I, *Ep.* 89s 92s 95; ACO II, 4, 47-52.

40. Sobre el traslado del concilio: ACO II, 1, 1, 29s; A.M. Schneider, *Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon: Chalkedon I*, 291-302.

41. Sobre las cifras fluctuantes cf. V. Laurent, *Le nombre des Pères du Concile de Chalcédoine*, «Acad. Roumaine, Bull. section hist.» 26 (Bucarest 1945) 33-46.

42. León I en la carta a Marciano (ACO II, 4, 48): *...in his fratribus quos direxi... mea sit aestimanda praesentia*. Véase M. Goemans, *Chalkedon als «Allgemeines Konzil»*. *Chalkedon I*, 251-289.

legación lo había requerido por tres veces a comparecer. Así, Pascasino declaró finalmente en nombre de León I que Dióscoro quedaba despojado de su dignidad sacerdotal y episcopal. Anatolio fue el primero que se adhirió a esta sentencia, seguido luego por 192 obispos con análogas declaraciones; el decreto de deposición fue firmado por 308 obispos.

El emperador fue informado del transcurso del proceso, y poco después fue Dióscoro desterrado a Gangra en Paflagonia, donde murió el año 454[43]. Ya en la primera sesión había sido rehabilitado Flaviano, y a Teodoreto de Ciro, al que el papa había ya justificado, le fue asignado con énfasis un puesto, no sin manifestaciones de desagrado de algunos partidarios de Dióscoro[44]. Dado que el emperador había dejado al arbitrio del concilio decidir sobre el caso de obispos como Juvenal de Jerusalén y otros, que eran especialmente responsables de lo sucedido en Éfeso, los conciliares se mostraron dispuestos a permitirles participar en el concilio. Un grupo de monjes de Constantinopla siguieron negándose resueltamente a condenar a Eutiques, y sólo el 20 de octubre se les conminó con la excomunión, caso que en el plazo de 30 días no reconocieran las resoluciones del concilio[45].

Estas cuestiones personales debían pasar a segundo término en vista del gran tema teológico sobre el que el concilio tenía que pronunciarse ineludiblemente. Ya el segundo día de sesiones, el 10 de octubre, apareció claro que el emperador tenía sobre la manera de pronunciarse ideas diferentes de las de la gran mayoría de los obispos. Al comienzo de la sesión presentaron sus comisarios la solicitud de que los obispos elaboraran una exposición de la fe ortodoxa, o sea una nueva fórmula de fe. Los padres del concilio, en cambio, eran de parecer de que en el símbolo de Nicea, en la profesión de fe de los 150 padres de Constantinopla, en las cartas de Cirilo a Nestorio y en el *Tomus Leonis* estaba formulada con tanta validez la verdadera fe, que no había por qué intentar una nueva declaración. Fueron leídos en público los documentos mencionados, después de lo cual se recono-

---

43 Las actas sobre Dióscoro ACO II, 1, 1, 65-70, II, 1, 2, 15-42

44. ACO II, 1, 1, 111s, II, 1, 3, 9s

45 Ibid II, 1, 2, 116-121

ció con aclamaciones a grandes voces que Cirilo y León enseñaban lo mismo, que Pedro había hablado por boca de León. Sin embargo, algunos obispos de Palestina y de Iliria solicitaron explicaciones de algunas fórmulas de León y así se acordó que Anatolio con algunos obispos procurasen esclarecer estos puntos los días siguientes [46].

Como también en la cuarta sesión volvieran los funcionarios imperiales a la cuestión de la fórmula de fe, los obispos dieron a conocer nuevamente que consideraban como documento suficiente la *Epistula* de León. Sólo 13 obispos egipcios declararon no hallarse en condiciones de suscribir el *Tomus Leonis* y de volver a Alejandría con aquella fórmula [47].

Luego, la sesión quinta (22.10) condujo al concilio a un estadio sumamente crítico. Por un lado estaba el claro deseo del emperador de que se ofreciese una nueva fórmula de fe, porque sólo así creía posible llegar a una unión y al allanamiento de la diferencia existente hasta entonces. Por otro lado, la inmensa mayoría de los obispos no querían que se fuese más allá del símbolo de Nicea. En la apreciación del *Tomus Leonis* hubo además divergencias de opinión entre los obispos. Mientras que los legados romanos trataban de obtener que fuese reconocido como una explicación de la fe de Nicea, un grupo de obispos griegos capitaneados por Anatolio se negaban a reconocerle este rango y proponían un esquema propio, al que los legados a su vez se negaban a dar su asentimiento. Vino así a agudizarse de tal manera la situación que los representantes de Roma amenazaron con marcharse para celebrar el concilio de Occidente.

Entonces intervino nuevamente el emperador e insistió en que estimaba absolutamente necesario que fuese aprobada una fórmula de fe; o bien cada metropolita podía proponer tal fórmula, o bien una comisión podría elaborar una fórmula aceptable para todos los participantes en el concilio; si esto no era posible, también él quería que se celebrase un sínodo en Occidente. Acto seguido designó el concilio a 23 obispos, que al cabo de tres días pudieron presentar ya el definitivo símbolo de Calcedonia, aceptado también por los legados romanos, ya que en él se tomaba

46. ACO II, 1, 2, 69-84.
47. Ibid. II, 1, 2, 110-114.

en la debida consideración la *Epistula dogmatica* de León[48]. El concilio pudo entonces promulgar el decreto de la fe en su 6.ª sesión del 25 de octubre, que adquirió especial solemnidad por la presencia de la pareja imperial. Marciano dijo en una alocución pronunciada en latín que él había convocado aquel concilio a fin de «fortalecer la fe», y después de darse lectura al decreto se dirigió a los obispos preguntándoles si aprobaban dicha fórmula de fe. Como todos los obispos respondieran afirmativamente, les dio el emperador las gracias por haber restablecido la unidad de la fe y les rogó que despachasen sin demora los puntos del orden del día todavía pendientes[49]. Entre éstos tenían especial importancia la cuestión de la ortodoxia de los obispos Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa, que en Éfeso habían sido condenados como nestorianos. En la discusión un tanto prolija que se desencadenó sobre este punto intervinieron los legados romanos en favor de los acusados, haciendo notar que los decretos de Éfeso habían sido ya declarados nulos por el papa León; ambos fueron reconocidos por el sínodo como ortodoxos y como legítimo titulares de sus respectivas sedes[50].

Todavía se produjo un grave choque entre los obispos griegos y los legados pontificios en la última sesión de 1.° de noviembre, cuando éstos elevaron una solemne protesta contra una resolución que días antes había sido adoptada en su ausencia por el episcopado oriental. En el llamado «canon 28 de Calcedonia» se había tratado de la precedencia entre los patriarcados y se había establecido la primacía de Constantinopla frente a los otros patriarcados de Oriente. Dado que no prosperó la protesta de los delegados, reservaron a la santa sede la decisión tocante a dicho canon, que había de dseempeñar un papel fatal en las ulteriores relaciones entre Roma y Constantinopla[51]. Una alocución solemne del concilio al emperador constituye la pieza final de las actas del sínodo imperial de Calcedonia, en la que una vez más se subraya la importancia de Roma para el buen éxito del concilio, así como la de la *Epistula dogmatica* de san León Magno para el esclarecimiento de la cuestión de la fe[52].

---

48. Ibid. II, 1, 2, 123-130
49 Ibid. 130-139.
50. Ibid. II, 1, 3, 7-11.
51 Ibid II, 1, 3, 87-89.
52. Ibid. II, 1, 3, 110-114

Ningún concilio de la antigüedad cristiana ha sido objeto de apreciaciones tan variadas como el de Calcedonia. Los directos participantes, el emperador, el papa y la mayoría del concilio vieron asegurada en este sínodo —como lo muestra sobre todo el entusiasmo de la solemne sesión de clausura— la verdadera fe en el Hombre-Dios Jesucristo, y recuperada por consiguiente la unidad eclesiástica entre Oriente y Occidente. En cambio, la moderna investigación de la historia de los dogmas ha valorado a veces de manera absolutamente negativa este concilio, pues se dice que con la introducción de conceptos filosóficos en su testimonio de fe helenizó por completo la inteligencia bíblica de la figura y mensaje de Jesús, falsificándola así de una manera definitiva.

También el juicio de algunos historiadores de la Iglesia es sumamente crítico. Se dice, en efecto, que la violenta polémica que surgió inmediatamente después del concilio de Calcedonia tocante a la interpretación de su símbolo y la subsiguiente separación entre las Iglesias egipcia y siria muestra con sobrada claridad que el concilio no pudo asegurar la unidad y cohesión del mundo cristiano. Una toma de posición con respecto al significado del concilio exige previamente un sucinto análisis de su símbolo de fe [53]. Su testimonio decisivo reza así:

«Siguiendo, pues, a los santos padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdadero y hombre verdadero compuesto de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado (Heb 4, 15); engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, nacido de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad.

»Confesamos a uno solo y el mismo Cristo, Hijo y Señor unigénito, en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de

---

53. Texto: ACO II, 1, 2, 126-130; también COD 59-63. Análisis circunstanciado del sínodo por I. ORTIZ DE URBINA: *Chalkedon I*, 389-418 y A. GRILLMEIER, o.c. 480-487.

las naturalezas por causa de la unión, sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad, y concurriendo ambas en una persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino a uno solo y mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo.»

Las palabras mismas del comienzo subrayan ya el principio por el que se guían los redactores del símbolo: El fundamento de su declaración es la tradición, tal como se expresa en la Biblia en los símbolos de Nicea y de Constantinopla y en los decretos de Éfeso del año 431; no quieren por tanto ofrecer una fórmula revolucionaria que haga la menor mella en la substancia de esta tradición. A ello responde el hecho de que cada fórmula particular, por así decirlo, fuera tomada de textos que tenía ya a la vista el concilio, a saber, los contenidos en la segunda carta de Cirilo a Nestorio, la fórmula de unión de 433, elaborada por los antioquenos y aprobada por Cirilo, la profesión de fe flaviana del sínodo *endemousa* de Constantinopla (448) y la *Epistula dogmatica* de san León Magno.

Aquí se ofrecían los conceptos de naturaleza, hipóstasis, persona, aunque tan esclarecidos ya por la precedente discusión, que podían emplearse en una declaración de fe que entonces había venido a ser necesaria, puesto que se trataba de eliminar los dos peligros que últimamente habían representado la mayor amenaza contra el dogma de la persona de Cristo: el nestorianismo y el eutiquianismo. Dado que los dos centros de vida eclesial más importantes en aquella época aportaron su respectiva contribución a esta decisión doctrinal, tanto más fácilmente podía considerársela como la expresión de la fe de la Iglesia universal.

El símbolo de Calcedonia, ateniéndose por principio a la tradición, expresa por tanto el dogma cristológico en una forma que respondía a las necesidades de entonces. Los padres del concilio no querían ni podían hacer más en el estado en que entonces se hallaba la teología. Querer reprocharles el que no incluyeran todavía en su definición unos como dispositivos de seguridad que, como con previsión profética de futuros procesos, hicieran imposible el nacimiento del monotelismo y del monoenergismo, equivale a desconocer el quehacer que ellos mismos se habían planteado, y a sobreestimar las posibilidades del momento; más aún: en defi-

nitiva significa ignorar que cada época está llamada de nuevo a hallar para el mensaje de la revelación la forma del testimonio que a ella precisamente le corresponde y Dios le tiene reservada.

Más crítico debe ser el juicio sobre Calcedonia desde la perspectiva de la historia de la Iglesia. El modo y manera como fueron adoptadas y aprobadas ciertas medidas disciplinarias del concilio habría podido frenar el entusiasmo de más de un obispo. El comportamiento de varios obispos egipcios en la discusión de los incidentes de Éfeso en 449 habría debido hacerles temer que la forma de la deposición de su patriarca Dióscoro sería sentida en Alejandría más como grave humillación de la Iglesia egipcia que como justo castigo de un obispo. En cambio, era de prever que la rehabilitación del obispo Teodoreto pudiera presentarse —por supuesto injustamente, precisamente en su caso— como reincidencia en el nestorianismo. Los obispos que rodeaban a Anatolio barruntaban también algo de la materia inflamable que habían depositado en el llamado canon 28, pues de lo contrario difícilmente habrían solicitado con tal insistencia su aprobación por el papa León I. Su barrunto no se vería desmentido.

IX. La disputa acerca de Orígenes en la transición del siglo cuarto al quinto

FUENTES: EPIFANIO DE SALAMINA, *Ancoratus* 13; *Panarion* 63,1-72; *Ep. Ad Joh. Hierosol.* = JERÓN., *Ep. 51;* RUFINO, *De adulteratione librorum Origenis; Apologia ad Anastasium; Apologia contra Hieronymum;* el prólogo a su traducción de Orígenes en CChr 20 (1961), pub. por M. SIMONETTI; la Apología también por separado, Alba 1957; JERÓNIMO, *Apologia adversus libros Rufini; Contra Joh. Hierosolymitanum* en PL 23, 371-514; las cartas en CSEL, 54-56. ANASTASIO papa, *Ep. ad Joh. Hieros.; Ep. ad Simplicianum* en PL 20, 68-76.

BIBLIOGRAFÍA: G. FRITZ, en DThC 11, 1565-88; A. D'ALÈS, en DAp 3, 1228-58; G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus* 3, Berlín 1908, 1-94; K. HOLL-A. JÜLICHER, *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streites* = K. HOLL, *Ges. Aufs.* 2, Tubinga 1928, 310-350; F. CAVALLERA, *Saint Jérôme* I, París 1922, 193-288; 2, 31-46 115-126; M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène,* en RSR 27 (1937) 5-37 165-197; F.X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia,* Washington 1945; B.TH. STAURIDIS, Αἱ Ὠριγενιστικαὶ ἔριδες: Θεολογία 28 (1957) 550-577.

En la transición del siglo IV al V tuvo lugar una disputa relativamente breve, pero acalorada, sobre la ortodoxia de Orígenes, en la que tomaron parte griegos y latinos. Esta disputa representa la primera fase de un proceso que había de desembocar finalmente en la proscripción teológica del escritor hasta entonces más destacado del cristianismo griego. Ya en vida había sido el alejandrino objeto tanto de repulsa como de admiración. No es probable que las tensiones entre él y su obispo Demetrio, que en 230 lo forzaron a abandonar su patria, se basaran en las ideas teológicas profesadas por Orígenes [1]. Sin embargo, ya Petros de Alejandría y Metodio, fallecidos ambos en 311, suscitaron reparos, sobre todo tocante a su doctrina de la preexistencia de las almas y a sus ideas escatológicas [2]. El prestigioso antiarriano Eustacio de Antioquía enjuició con gran severidad la manera como Orígenes se servía del método alegórico [3]. Sin embargo, en comparación con éstos preponderaba con mucho el número de sus admiradores, comenzando por sus contemporáneos, los obispos Alejandro de Jerusalén y Firmiliano de Cesarea, su discípulo Gregorio Taumaturgo [4], hasta Pánfilo y Eusebio de Cesarea, que a comienzos del siglo IV le dedicaron un voluminoso escrito de defensa [5].

Los maestros de la escuela teológica de Alejandría se consideraban como sus herederos en el campo de las ideas. Por ejemplo, su discípulo Dionisio el Grande, que asumió la defensa del método alegórico de Orígenes contra los ataques del obispo Nepote de Arsinoe [6]; luego también Teognosto, que en sus *Hypotyposeis* transmitió las ideas de Orígenes [7], y Pierio, que por razón de la calidad y el volumen de su obra literaria fue designado como

1. Véase tomo I, cap. XIX; Orígenes mismo se quejó reiteradamente de falsificaciones de sus escritos, cf. RUFINO, *De adulteratione librorum Origenis*, cap. 7.

2. Sobre Petros de Alejandría véase QUASTEN P II, 115; el diálogo de Metodio «Sobre la resurrección» (GCS 27, 217-424) se dirige tanto contra la doctrina de Orígenes sobre las almas, como contra sus teorías sobre el tiempo escatológico.

3. En su único escrito que se ha conservado *Sobre la pitonisa de Endor, contra Orígenes* (ed. dir. por E. KLOSTERMANN, KIT 83, Bonn 1912).

4. Véase su *Discurso de acción de gracias a Orígenes*, ed. dir. por H. CROUZEL, SChr 148, París 1969.

5. Pánfilo escribió una Ἀπολογία ὑπὲρ Ὠριγένους en cinco libros, a los que Eusebio añadió un sexto: véase HE 6, 36, 4, y FOCIO, *Bibl.* 118. Sólo se ha conservado el libro primero en la traducción de Rufino: PG 17, 521-616.

6. En su escrito Περὶ ἐπαγγελιῶν: Eusebio HE 7, 24.

7. FOCIO, *Bibl.* 106 conocía todavía los 7 libros de las *Hypotyposeis* y añadió sus ideas origenistas.

Orígenes junior[8]. Finalmente, Dídimo el Ciego intentó en un escrito *ad hoc* una interpretación ortodoxa de la doctrina trinitaria de Orígenes, aunque en realidad se apropió también su doctrina sobre las almas y su escatología, por lo cual, al reanudarse la disputa sobre Orígenes en el siglo VI, incurrió en condenación en razón de estas ideas[9]. Basilio y Gregorio de Nacianzo compilaron la tan leída *Philokalia*, un como florilegio tomado de los escritos de Orígenes[10], y juntamente con ellos Gregorio Niseno, y también Atanasio, invocaron para apoyar determinadas opiniones teológicas la autoridad de Orígenes, que fue reconocida también por latinos como Hilario de Poitiers, Eusebio de Vercelli y Ambrosio de Milán.

La disputa sobre la ortodoxia del teólogo alejandrino fue suscitada de nuevo con gran ardor el año 394 por el obispo Epifanio de Salamina, cuyo temperamento impetuoso se asociaba con una fuerte pasión persecutoria contra todas las herejías reales o presuntas. Desde que incluyó el nombre de Orígenes en su catálogo de herejes, se dedicó con empeño infatigable a combatir el influjo de sus escritos[11]. Como punto de arranque de su actividad antiorigeniana se le imponía su propia patria (Palestina), especialmente Jerusalén y sus aledaños, puesto que el obispo de la ciudad, Juan, era conocido como admirador entusiasta de Orígenes, y los monjes de los conventos de su obispado se dedicaban a la lectura de las obras del alejandrino. Los dirigentes de los dos cenobios latinos, Jerónimo y su amigo Rufino, habían contribuido notablemente, con sus traducciones de homilías de Orígenes, a la propagación en ámbito latino, sobre todo del ideal de espiritualidad del teólogo de Alejandría.

Jerónimo refiere[12] que al comienzo del año 393 un hombre llamado Atarbio visitó los monasterios de Jerusalén y de su entorno próximo, exigiendo a los monjes que diesen su asentimiento a una condenación de Orígenes, quizá por encargo de Epifanio,

8. Sobre Pierio: JERÓNIMO, *Vir. ill.* 76.

9. Sobre el escrito de defensa (que se ha perdido) véase Sócrates HE 4, 25, y JERÓNIMO, *Apol. contra Rufinum* 1, 6; 2, 16; 3, 28. Sobre el problema de la condenación de Dídimo por los sínodos de Constantinopla de 543 y 553 véase A. VAN ROEY, DHGE 14 (1960) 427.

10. J. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893.

11. EPIF., *Ancor.* 13; *Panar.* 63, 1-72, 9. Sobre el papel de Epifanio en esta fase de la disputa cf. principalmente M. VILLAIN, RSR 37 (1937) 5-18.

12. *Apol. contra Rufinum* 3, 33.

o por lo menos difícilmente sin su consentimiento. Mientras que el obispo Juan y Rufino rechazaron inmediatamente con todo rigor aquellas maquinaciones, Jerónimo en cambio, tras algunas vacilaciones, asintió a la condenación de Orígenes, actitud que pareció no poco enigmática en el círculo de sus conocidos. En efecto, precisamente él, Jerónimo, con la propensión al entusiasmo que le era propia, había cantado hasta entonces con frecuencia las alabanzas del maestro alejandrino, a quien había ensalzado «como doctor de las Iglesias después de los apóstoles» y celebrado como un «genio inmortal». En cierta ocasión se sintió muy indignado porque se había procedido en Roma contra Orígenes «no por la novedad de sus tesis, no por herejía, como entonces pretextaban contra él perros rabiosos, sino porque no podían soportar la nombradía de su elocuencia y de su saber» [13].

Este giro de 180 grados sólo parece poderse explicar por el temor del dirigente del monasterio de Belén, de poder incurrir también él siquiera en la mínima sospecha de desviación de la doctrina ortodoxa. Pocas semanas después de la visita de Atarbio apareció Epifanio de Salamina en Jerusalén, donde pronunció un sermón contra el origenismo, del que creía también inficionado al obispo de aquella ciudad. Ante la comunidad reunida les intimó a que se desentendiesen de Orígenes, «padre de Arrio y raíz de todas las demás herejías» [14]. El distanciamiento que esto provocó entre Juan y Epifanio se acentuó todavía cuando éste, con su manera irreflexiva, a ruegos de una delegación del monasterio de Jerónimo y a espaldas de Juan, ordenó primero diácono y luego sacerdote al hermano de Jerónimo, Paulino [15]. El acto de tal ordenación no era sólo una falta de tacto, sino además una lesión del derecho canónico, que prohibía la injerencia de un obispo foráneo en las competencias del obispo local y en particular la colación de órdenes sagradas [16]. Jerónimo emponzoñó todavía más la atmósfera al traducir al latín una carta de Epifanio, en la que éste trataba de justificar su modo de proceder y también su enjuicia-

13. JERÓNIMO, *De nomin. Hebr. praef.; Vir. ill.* 54; otros ejemplos en F. CAVALLERA, o.c. 2, 115s.

14. JERÓNIMO, *Ep.* 51, 3.

15. Ibid., *Ep.* 51, 1, 16.

16. Cf., por ejemplo, cán. 14; 22 del sínodo de Antioquía (341); cán. 3 del sínodo de Sárdica (342); cán. 2 del concilio de Constantinopla (381).

miento de Orígenes, con lo cual vino a ponerse en conocimiento de la cristiandad latina el conflicto entre ambos obispos[17].

Mientras que Epifanio no cejaba en su empeño, exigiendo a Juan la condenación incondicional de Orígenes, el obispo jerosolimitano insistía en la nulidad de las órdenes conferidas contra derecho a Paulino y dispuso la expulsión de su obispado de los monjes partidarios de Epifanio. Finalmente se dirigió al patriarca de Alejandría, Teófilo, implorando su ayuda, con lo cual la disputa trascendió funestamente más allá de las fronteras locales, Teófilo envió primeramente a su presbítero Isidoro a Jerusalén, donde fracasó su tentativa de mediación. Isidoro regresó a Alejandría llevando a Teófilo una carta de Juan, en la que éste describía desde su punto de vista lo sucedido y hacía notar sobre todo el cambio de rumbo de Jerónimo en el enjuiciamiento de Orígenes[18]. Como este escrito llegara también a Roma, donde los adversarios de Jerónimo trataron de explotarlo contra él, compuso éste un panfleto mordaz y ofensivo contra el obispo de Jerusalén[19], al que echaba en cara su soberbia y su claro origenismo. Sin embargo, Teófilo logró allanar el conflicto en Jerusalén, con lo que volvieron a darse también la mano Rufino y Jerónimo[20].

El año 397 regresó Rufino a Occidente, primeramente a Roma, donde despertó gran interés tras sus 25 años de vida monástica en Oriente. En su relación sobre Palestina desempeñó un papel especial, como se puede suponer, la discusión sobre la ortodoxia de Orígenes, y Rufino sostuvo resueltamente la opinión de que la teología y la espiritualidad de Orígenes podrían ofrecer mucho también al Occidente latino. Rogado por un amigo, tradujo el primer libro de la ya mencionada *Apología de Orígenes*, que otrora habían compuesto Pánfilo y Eusebio de Cesarea. Al trabajo añadió un tratado *Sobre la falsificación de los escritos de Orígenes*[21], en el que sostenía la tesis (por cierto no defendible) de que las contradicciones y las opiniones teológicamente sospechosas se debían a falsificadores desaprensivos; y apoyaba esta afirmación incluso en declaraciones del mismo alejandrino. Al mismo tiempo

---

17. Es la carta 51 de Jerónimo que acabamos de citar.
18. Cf. Jerónimo, *Ep.* 82, en la que Jerónimo vuelve a atacar a Juan.
19. *Contra Johann. Hierosol.* (PL 23).
20. Jerónimo, *Apol. contra Rufinum* 3, 24.
21. Ahora: CChr 20 (1961) 1-17.

aludía también al comportamiento de Epifanio, que se había propuesto difamar por todas partes a Orígenes[22].

A continuación emprendió Rufino la traducción de la principal obra teológica de Orígenes, los cuatro libros Περὶ ἀρχῶν. En un prólogo expuso los principios que le habían guiado en su trabajo: había suprimido determinados pasajes de la obra que él tenía por falsificaciones, o los había modificado de modo que estuvieran en consonancia con declaraciones teológicamente correctas de Orígenes tomadas de sus demás escritos. Subrayaba además que con su traducción de escritos de Orígenes y con el método seguido en su trabajo sólo quería continuar la obra de aquel gran hombre que había traducido ya al latín más de 70 homilías de Orígenes y había anunciado otras traducciones[23]. Todo lector bien informado sabía que Rufino se refería aquí a Jerónimo, aunque no tenemos motivos para suponer que con aquella alusión tuviera la menor intención de censurarlo. Por eso se sintió tanto más afectado cuando se enteró de que algunos amigos romanos de Jerónimo lo habían puesto al corriente en Belén. Éstos, empleando medios sospechosos, habían echado mano a la traducción todavía no revisada ni autorizada por Rufino para la publicación y la habían enviado a Palestina, con un escrito de acompañamiento, en el que expresaban su asombro por las afirmaciones de Rufino acerca de la ortodoxia de Orígenes y solicitaban de Jerónimo una traducción literal de Περὶ ἀρχῶν. Añadían maliciosamente que Rufino se expresaba como si él y Jerónimo coincidieran en sus juicios sobre el teólogo alejandrino[24].

Jerónimo puso inmediatamente manos a la obra, y pronto llegó a Roma su traducción de la obra de Orígenes, esta vez realmente literal, sin omisiones ni retoques (que, por cierto, no se ha conservado, contrariamente a la de Rufino), acompañada de dos cartas, una de ellas para los amigos y la otra dirigida a Rufino, ambas de diferente tono y sentido. Aparte de algunas expresiones irónicamente picantes, asegura Jerónimo que, si bien se siente atacado, no quiere volver a romper la amistad que se había resta-

---

22. *De adult. libr. Orig.* 15.

23. RUFINO, *Praef. lib. Peri arkhon,* también como carta 80 entre las cartas de san Jerónimo. Todavía en 396 recomienda la lectura de las obras de Orígenes: *Ep.* 62, *quomodo Originem legere debeamus.*

24. En JERÓNIMO, *Ep.* 83.

blecido en Jerusalén[25]. Sin embargo, el escrito a Panmaquio y Océano ataca con excitación y virulencia a los admiradores de Orígenes y les achaca que con su admiración por el alejandrino aprueban también sus peligrosas concepciones y se hacen ellos mismos herejes[26]. Los amigos de Jerónimo no transmitieron la carta que iba destinada a Rufino, sino que procuraron que llegara a sus manos el segundo y más duro de los dos escritos.

Precisamente en aquella situación se vio cuán fatal había sido el hecho de haber implicado al alejandrino Teófilo en la discusión acerca de Orígenes. En efecto, también el patriarca de Alejandría cambió de rumbo, como lo había hecho anteriormente Jerónimo, y de admirador de Orígenes se convirtió en decidido adversario; ambos se vieron unidos en una alianza, cuyo objetivo era la proscripción de un teólogo muerto hacía ya siglo y medio y la estigmatización como herejes de todos aquellos que apreciaban sus escritos[27].

Es de notar que el cambio de actitud de Teófilo no parece haber obedecido en primer lugar a motivos teológicos, sino a dificultades de orden disciplinario con monjes del desierto de Nitria, que abrigaban sentimientos de simpatía por Orígenes. En un sínodo (a comienzos del año 400) hizo condenar el origenismo y acto seguido emprendió una propaganda antiorigenista de gran envergadura. En una serie de cartas de pascua que Jerónimo se encargó diligentemente de traducir al latín y de propagar, ponía en guardia a los cristianos de Egipto contra las «blasfemias», la «locura», el «error criminal de Orígenes, esa hidra de todas las herejías», que equiparaba al diablo con el Hijo de Dios y prohibía dirigirse al Hijo en la oración[28]. En circulares a los obispos de Palestina y de Chipre, en cartas a obispos particulares, como Epifanio, incitaba a la condena sinodal de Orígenes y de sus herejías[29]. Finalmente se dirigió por escrito y mediante mensajeros *ad hoc* a Roma para lograr también del papa Anastasio la condenación de

25. Ibid., *Ep.* 81.
26. Ibid., *Ep.* 84.
27. Su correspondencia en JERÓNIMO, *Ep.* 83, 86-90, 99.
28. Tres de estas cartas en JERÓNIMO, *Ep.* 96, 98, 100. Algunos tienen también a Teófilo por autor de un tratado antiorigenista, fuertemente polémico, transmitido como anónimo (en G. MORIN, *Anecdota Maredsolana* III, 3, 1903, 103-122), que probablemente tradujo también Jerónimo al latín, cf. L. CHAVOUTIER, VigChr 14 (1960) 9-14.
29. JERÓNIMO, *Ep.* 98; 90.

Orígenes. En el mismo sentido actuaba el círculo de amigos de Jerónimo, y así, también el obispo de Roma condenó «algunas doctrinas blasfemas que le habían sido sometidas, juntamente con otras consignadas por él por escrito, así como a su autor», y comunicó esta condenación al obispo de Milán, Simpliciano [30].

Eusebio de Cremona, monje del monasterio de Belén, había sido quien, evidentemente por encargo de Jerónimo, había presentado al papa los puntos doctrinales de Orígenes objeto de censura. Juntamente con Panmaquio y Marcela, Eusebio se había convertido en Roma en uno de los más activos y desaprensivos agitadores contra el prestigio teológico de Orígenes de su traductor Rufino. Éste quedó desconcertado cuando pudo constatar que se había presentado al papa una frase tomada presuntamente de su traducción de Περὶ ἀρχῶν, que era sencillamente una burda falsificación [31]. Tomó pie de aquí para acudir directamente al papa y exponerle tanto sus motivos como los principios metodológicos que había seguido en sus traducciones de Orígenes. Una vez más subrayó con ahínco que había corregido su original siempre que le había parecido exigirlo la fe, y añadió una profesión de fe, de la que resultaba que él, Rufino, daba su adhesión a la misma fe que se profesaba en Roma, Alejandría, Jerusalén y en su ciudad natal, Aquilea [32]. Parece que Rufino no recibió respuesta del papa. En un escrito a Juan de Jerusalén, que sin duda había intervenido en Roma en favor de Rufino, evita Anastasio pronunciarse claramente sobre sus trabajos, diciendo que había que remitirlo a su conciencia y al juicio de Dios [33].

En los años 400-402 escribió finalmente Rufino su *Apologia contra Hieronymum*, que en un principio debía ser una respuesta a la *Epistula 84* de Jerónimo, en cuanto que en ella se ponía en tela de juicio la ortodoxia de Rufino, pero que vino a ser un rudo contraataque contra el cabeza del monasterio betlemita, que pone al descubierto su inconsecuencia en el enjuiciamiento de Orígenes, así como la frivolidad con que sus amigos romanos pretendían manejar la verdad.

---

30. Ibid., *Ep.* 88; Anastasio a Simplic., ibid., *Ep.* 95.
31. RUFINO, *Apol. contra Hieron.* 1, 17-19.
32. *Apol. ad Anastasium*, CChr 20, 19-28.
33. ANASTASIO, *Ep. ad Joh. Hierosol.*, PL 20, 68-73, y E. SCHWARTZ, ACO I, 5, 3s.

Contrariamente al modo de trabajar de Jerónimo, que, como él mismo dice, había dictado su carta *celeri sermone* y que había empuñado la pluma «por un mero rumorcillo» [34], Rufino había puesto el mayor cuidado en su trabajo. No sólo hace constar a base de pruebas en Jerónimo, aparte de los dos juicios positivos sobre Orígenes reconocidos por él, toda una serie de apreciaciones con frecuencia entusiásticas en su demás escritos, sino que puede también demostrar que no se había distanciado, por lo menos inequívocamente, de aserciones teológicamente peligrosas del alejandrino, que él mismo cita. El entero escrito de Rufino rezuma su profunda decepción por su antiguo amigo, que en lugar de examinar por escrito con él en diálogo fraterno las faltas y deficiencias de su trabajo, le había colgado inmediatamente el sambenito de hereje y, por si esto fuera poco, había sido el promotor de la campaña difamatoria desplegada contra él en Roma.

La mera noticia de que Rufino había escrito una apología contra él —una vez más habían sido Panmaquio y Marcela los informantes de Jerónimo, que le dieron también algunos datos sobre el contenido de la apología—, le dio pie para escribir inmediatamente una respuesta en dos libros, a los que añadió todavía un tercero cuando tuvo a la vista el texto de Rufino [35]. En elegancia de exposición y en ironía mordaz el escrito de defensa de Jerónimo es claramente superior a la apología de Rufino, mientras que si se atiende al contenido, es uno de los más deplorables ejemplos de polémica teológica. Jerónimo no se enfrenta con la crítica verdaderamente sólida de Rufino, o a lo sumo trata de desvirtuarla con meros sarcasmos. Son muy desagradables sus invectivas personales contra su amigo de otrora, como cuando dice que el estilo desgarbado de Rufino revela que escasamente había ido a la escuela, aunque también los libros de los ignorantes hallan todavía lectores [36]. Jerónimo pone en tela de juicio sin el menor escrúpulo la sinceridad de la profesión de fe dirigida por Rufino al papa Anastasio, y compara su argumentación con las artimañas de una zorra.

---

34. JERÓNIMO, *Ep.* 84, 12; RUFINO, *Apol.* 1, 3 sobre Orígenes: *levi rumusculo permotus velut censor accurrit.*
35. *Apol. adversus libros Rufini*, PL 23, 371-514.
36. *Apol.* 1, 17.

Después de leer Rufino los dos primeros libros dirigió todavía a Jerónimo una carta que se ha perdido, por lo cual no podemos conocer su última palabra en este asunto, ya que guardó silencio los ocho últimos años de su vida. ¿Y Jerónimo? Cuando tuvo noticia de la muerte de Rufino († 410), escribió en son de triunfo: ahora yace ya el escorpión aplastado bajo la tierra de Sicilia, ahora cesa por fin de silbar la hidra policéfala [37].

San Agustín expresó quizá el modo de pensar de muchos al calificar de *magnum et triste miraculum* aquella polémica de dos viejos amigos, y se preguntaba angustiado si no hay que temer que un día venga uno mismo a ser enemigo de su amigo, «una vez que pudo suceder entre Jerónimo y Rufino eso que ahora deploramos» [38].

En Oriente la lucha se concentró más y más en los partidarios de Orígenes, siendo el promotor de la misma el obispo Teófilo de Alejandría. En la disputa fue implicado también el entonces obispo de la capital, Constantinopla, san Juan Crisóstomo, que había ofrecido asilo a algunos obispos egipcios huidos de Teófilo. No descansó Teófilo hasta que logró que fuese depuesto y desterrado el Crisóstomo, que murió en el destierro [39]. También aquí fue Jerónimo colaborador demasiado dócil de Teófilo cuando tradujo al latín un libelo difamatorio de éste contra el Crisóstomo, aunque es posible no se percatara de todo el alcance de las intrigas del obispo de Alejandría [40].

La controversia terminó con el triunfo de los antiorigenistas. Jerónimo había escrito en su apología contra Rufino que había emprendido una traducción literal del *Peri arkhon* de Orígenes a fin de «entregar a la Iglesia al autor herético, para que ésta pronunciara sentencia sobre él» [41]. Y había logrado su intento. Roma y Alejandría habían condenado las doctrinas de Orígenes, así como a la persona de éste, y finalmente un edicto del emperador prohibió la lectura de los escritos del alejandrino [42]. En realidad, una condenación formal de Orígenes como hereje sólo tuvo lugar

---

37. JERÓNIMO, *In Ezechiel.* praef, 1, además *Ep.* 125, 18, F. CAVALLERA, o.c. 2, 131-135.
38. AGUSTÍN, *Ep.* 73, 6 10.
39. Cf. CHR. BAUR, *John Chrysostom and his Time* II, Londres 1960, 192-206.
40. Citas de este escrito en FACUNDO HERMIAN., *Pro defensione trium capit.* 6, 5.
41. *Apol. contra Rufinum* 1 al principio.
42. ANASTASIO, *Ep. ad Joh. Hierosol.* (ACO I, 5, 3 SCHWARTZ).

150 años después, en el v concilio ecuménico de Constantinopla (553). Pero ya entonces se hizo patente una consecuencia de la disputa antiorigenista, lamentable para la historia de la Iglesia: al restringirse la mirada a las ideas teológicas impugnables del teólogo alejandrino, pasó desapercibida la inmensa riqueza teológica y religiosa del conjunto de su obra, que sobre todo en la Iglesia oriental no pudo ejercer ya un influjo provechoso en la vida religiosa y en el quehacer de la teología.

X. El priscilianismo

FUENTES: Visión de conjunto en B. Vollmann, *Studien zum Priszillianismus,* St. Ottilien 1965, 52-83. La más importante: *Priscilliani quae supersunt,* pub. por G. Schepss, CSEL 18, Viena 1889, cf. sobre ello, G. Morin, *Pro Instantio,* en RBén 30 (1930) 153-173 y J. Martin, en HJ 47 (1927) 237-251. Orosio, *Commonitorium de errore Priscillianistarum* = CSEL 18, 151-157. Sulpicio Severo, *Chronica* 2, 46-51; *Dialogus* 3, 11-13, en CSEL 1, 99-105 208-211. Los cánones de los sínodos españoles en J. Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos,* Barcelona-Madrid 1963.

BIBLIOGRAFÍA: Catálogo general hasta 1965 en B. Vollmann, o.c., xii-xxiv. G. Bardy, en DThC 13, 391-400; E.Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme,* París 1909; J.A. Davids, *De Orosio et s. Augustino Priscillianistarum adversariis commentatio historica et philologica,* Hagae Comitis 1930; A. d'Alès, *Priscillien et l'Espagne chrétienne,* París 1936; M. Martin, *Correntes da Filosofia religiosa em Braga des IV a VI s.,* Oporto 1950; J.M. Ramos y Loscertales, *Prisciliano. Gesta rerum,* Salamanca 1952; J. Madoz, *Arrianismo y Priscilianismo en Galicia,* en «Bracara Augusta» 8 (1957) 68-87; W. Schatz, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums,* tesis, Friburgo de Brisgovia 1957, 98-259; A. Barbero de Aguilera, *El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?,* en «Cuadernos de historia de España» 37-38 (1963) 5-41; P. Stockmeier, *Das Schwert im Dienst der Kirche. Zur Hinrichtung Priszillians, in Trier = Festschr. Al. Thomas,* Tréveris 1967, 415-428; J.L. Orella, *La penitencia en Prisciliano (340-385),* en HS 21 (1968) 21-56.

En octubre de 380 se reunieron en un sínodo en Zaragoza diez obispos españoles y 2 aquitanos al objeto de deliberar sobre un movimiento ascético que parecía poner en peligro la disciplina eclesiástica y la vida moral cristiana en algunas regiones de España y del sur de Francia. El resultado de las deliberaciones fue com-

pendiado en ocho breves resoluciones [1], que permiten formarse una primera idea de la peculiaridad de este movimiento. Prohíben reuniones en que se encuentran mujeres con hombres extraños y se leen ciertos escritos o se escuchan discursos. Se prohíbe ayunar los domingos por sentimientos supersticiosos o alejarse de la iglesia durante la cuaresma. Tampoco se deben buscar escondrijos en los montes o acudir a alquerías alejadas para celebrar asambleas. Se censura con severidad la costumbre de llevarse la eucaristía de la iglesia a casa. También se prohíbe ausentarse de la iglesia los 21 días que preceden a la fiesta de la epifanía del 6 de enero, pasarlos en casa o en los montes y caminar con los pies descalzos. Quien haya sido excluido de la comunión eclesiástica por su obispo no puede dirigirse a otro obispo para ser recibido en dicha comunión. Un clérigo no debe abandonar su estado para hacerse monje. Nadie debe adjudicarse el título de «doctor» sin consentimiento de la autoridad eclesiástica. Las vírgenes consagradas a Dios sólo pueden recibir el velo tras examen por el obispo.

Las prácticas y comportamientos censurados no son calificados por los sinodales como atentados contra la verdadera doctrina, sino como expresión de un ideal ascético excéntrico y entusiástico de personas que se consideran elegidas por Dios, como se echa de ver por el título de «doctores» que reivindican. Este rasgo y la propensión, reiteradamente destacada, a segregarse de la comunidad, podía representar a los ojos de los obispos el verdadero peligro para el orden interno de la vida de la comunidad. Si bien las resoluciones del sínodo de Zaragoza no mencionan por su nombre a ningún adepto de este ascetismo, los testimonios de otras fuentes no permiten dudar lo más mínimo de que se trataba de un movimiento cuyo jefe y promotor era Prisciliano, procedente de una familia hacendada y que dio su nombre al movimiento [2]. Cierto que no se podrá designar a Prisciliano como el creador de

1. Los 8 cánones en J. VIVES, *Concilios visigóticos* 16-18.

2. Las dos fuentes más importantes son: 1. El *Liber ad Damasum* (CSEL 18, 34-43), 2. la relación de SULPICIO SEVERO, *Chron.* II 47, que, por cierto, se contradicen en un punto fundamental, ya que el escrito priscilianista sostiene que no fue condenado en Zaragoza ningún adepto de la secta, mientras que Sulpicio refiere que dos obispos, Instancio y Salviano, así como los seglares Elpidio y Prisciliano habían sido alcanzados por el anatema.

todas las ideas que profesaba la secta, puesto que reiteradas veces se señala que un cierto Marcos de Egipto fue el primero que propagó en Hispania ideas «gnósticas» y «maniqueas», que luego dos de sus adeptos, Helvidio y Agape, habrían transmitido a Prisciliano[3]. En todo caso debe considerarse a este último como al hombre que, por razón de su origen, su cultura y sus dotes oratorias, junto con su autodisciplina ascética y su don de gentes, proporcionó al movimiento desde aproximadamente el 370, numerosos adeptos, entre los que se contaban también algunos obispos españoles, como, por ejemplo, Instancio y Salviano[4].

Estas dotes y esta cultura de Prisciliano tan encarecidas por Sulpicio Severo no resaltan precisamente en los textos que se le atribuyen, que cuanto a estilo y construcción de las ideas son más bien flojos y desgarbados, de modo que con razón se puede dudar de su paternidad, aunque tampoco se logre asignarlos a ningún otro autor prisciliano[5]. Sin embargo dan la posibilidad de lograr una inteligencia del movimiento desde su propio enfoque, así como de verificar hasta qué punto se pueden comprobar las concepciones criticadas por sus adversarios. El autor de estos tratados procura con el mayor ardor establecer la conformidad de sus convicciones con la doctrina católica y caracteriza la tesis contraria como calumnia de enemigos.

Es fundamental además la exigencia de una ascética más rigurosa, única capaz de dominar eficazmente los apetitos de la carne y vencer las tentaciones del mundo, y que puede citar en su apoyo las exhortaciones del apóstol Pablo. La insistente recomendación del ayuno en la cuaresma[6] puede en cierto sentido hacer comprensible la postura del sínodo de Zaragoza (can. 2). La oscura

---

3. SULPICIO SEVERO, *Chron.* II 46; JERÓNIMO, *Ep.* 133, 4; ISIDORO DE SEVILLA, *Vir. ill.* 15, 9. Según parece, Osio de Córdoba había tenido que enfrentarse ya con este Marcos, cf. V.C. DE CLERCQ, *Ossius of C. and the Origins of Priscillianism*, Stpatr 1 = TU 63 (Berlín 1957) 601-606.

4. SULPICIO SEVERO, *Chron.* II 46 hace un retrato muy expresivo de la persona de Prisciliano: *...familia nobilis, praedives opibus, acer, facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus; ...vigilare multum, famem ac sitim ferre poterat, habendi minime cupidus, utendi parcissimus, sed idem vanissimus et plus iusto inflatior profanarum rerum scientia multos nobilium pluresque populares auctoritate persuadendi et arte blandiendi allicuit in societatem... et nonnulli episcopi depravati, inter quos Instantius et Salvianus.*

5. Publicado por G. SCHEPSS, CSEL 18 (Viena 1889).

6. PRISCIL., *Tract.* 4 (60s SCHEPSS).

alusión del sínodo (can. 1) a las «lecturas» en sus conventículos viene iluminada por el tercer tratado priscilianista, que atribuye tal importancia a los apócrifos que los equipara, por así decirlo, a las escrituras canónicas, y califica al que los rechaza de culpable ante Dios, porque repudia la revelación de Dios por «los profetas» en ellos contenida [7].

También la convicción de los priscilianistas de haber sido elegidos por Dios viene expresada con fuerza cuando se dice que algunos de ellos han demostrado ya ser *electi Deo y* cuando el autor proclama, como portavoz de todos los priscilianistas, que también él posee el Espíritu de Dios [8].

Esta convicción de haber sido elegidos por Dios y la valoración desmesurada de los apócrifos, debieron con razón parecer peligrosas a los obispos. En este clima religioso de España se puede situar también la carta latina apócrifa de Tito que ensalza con palabras entusiásticas la virginidad. Este texto tiene especial atractivo para ascetas de ambos sexos que una vez habían prometido virginidad, pero habían quebrantado esta promesa o la habían puesto en gran peligro con el llamado *Syneisaktismo*, es decir, la convivencia de hombres y mujeres bajo un mismo techo. La carta combate con gran rigor este vicio, pero aduce con prodigalidad, aparte de la Biblia y la literatura latina clásica (Ps.-Cipriano, *De singul. cleric.; De centes.;* Jerónimo, *Ep.* 117; Pseudo-Jerónimo, *Ep.* 42, etc.), los escritos apócrifos, en especial los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis apócrifos. La alta estima de los apócrifos pone ciertamente al autor del escrito en proximidad con el movimiento prisciliano, aunque no debe necesariamente pertenecer a él, dado que los abusos que él censura habrían de buscarse más bien en base a testimonios eclesiásticos entre los mismos priscilianos [9].

La rápida propagación de la secta prisciliana en casi toda Hispania indujo finalmente al obispo Higinio de Córdoba a llamar

---

7. *Tract.* 3 (53 Schepss): *magis ob hoc rei sumus quod omnia quae de deo sunt profetata non legimus.*

8. *Tract.* 2 (42 Schepss): *alii nostrum iam in ecclesiis lecti deo; tract.* 3 (55 Schepss): *libet me unum clamare pro totis «quia et ego spiritum domini habeo»* (1Cor 7, 40).

9. Ps.-Tito, *De dispositione sanctimonii,* ed. dir. por D. de Bruyne, RBén 37 (1925) 47-63, trad. alem. en Schneemelcher, Ntl Apokr. II 91-109, cf. A. de Santos Otero, *Der apokryphe Titusbrief,* ZKG 74 (1963) 1-14.

la atención de su metropolita Idacio de Mérida sobre el peligro que esto significaba. Idacio entonces se dirigió al papa Dámaso. Quizá fuera Dámaso quien sugiriera la reunión del sínodo de Zaragoza, puesto que su escrito de respuesta insistía en que no se debía condenar a nadie antes de que hubiese sido oído [10]. La medida disciplinaria adoptada en Zaragoza, ya fuese una mera advertencia o una exclusión de la comunión eclesiástica, condujo al inmediato endurecimiento de las posiciones. El enemigo más declarado del movimiento fue Idacio de Mérida, que con su agitación sin medida no hizo sino exasperar a la otra parte, de modo que, como dice Sulpicio Severo, «puso todavía una tea bajo el fuego que acababa de encenderse» [11]. Apenas si le fue en zaga otro obispo, Itacio de Ossonuba, que desempeñaría un papel funesto en el últerior transcurso de la polémica. La posición de los priscilianistas por su parte se vio reforzada cuando Instancio y Salviano consagraron obispo de Ávila a Prisciliano, al que se adhirieron otros dos obispos, Higinio de Córdoba y Simposio de Astorga. El mismo Sulpicio Severo, que en modo alguno aprobaba las tendencias priscilianas, reprobó el que Itacio tratara de ahogar la secta con la ayuda del poder civil y de hecho lograra también con «cantidad de maquinaciones odiosas» que el emperador Graciano promulgara un edicto «contra los maniqueos», privando a los priscilianistas de sus iglesias y enviándolos al destierro [12].

Los jefes de fila de la secta, Instancio, Salviano y el mismo Prisciliano, aprovecharon su destierro para emprender un viaje a Roma con el fin de justificarse ante el papa Dámaso, pero no fueron admitidos, como tampoco cerca de Ambrosio de Milán, lo cual fuerza a concluir que ambos habían considerado los acuerdos del sínodo de Zaragoza como denuncia de la comunión eclesiástica con los priscilianistas. Entonces siguieron éstos el mismo camino que había emprendido anteriormente Itacio y obtuvieron mediante soborno que el *magister officiorum* Macedonio otorgara un rescripto que les restituía sus iglesias y facilitaba a Prisciliano y a Instancio la vuelta a Hispania. Salviano había fallecido en Roma. En Hispania no sólo pudieron reorganizar sus fuerzas

10. Sulpicio Severo, *Chron.* II 46; Priscil., *Liber ad Damasum* (CSEL 18, 35).
11. *Chron,* II 46.
12. Ibid. II 47.

con el apoyo del procónsul Volvencio, sino que además lograron que se dictase un mandato de arresto contra Itacio de Ossonuba, el cual, sin embargo, pudo ponerse a salvo huyendo a Tréveris [13]. Parecía, pues, ya asegurado el libre desenvolvimiento del movimiento prisciliano.

Sin embargo, los planes de venganza de Itacio se vieron secundados imprevistamente por el sesgo de los acontecimientos en Occidente. En Bretaña se había hecho proclamar emperador Máximo (383), y como el usurpador eligiera Tréveris como residencia de su corte, pronto logró Itacio con relaciones fraudulentas desacreditar de tal manera a los líderes priscilianos a los ojos del emperador, que éste dio orden de que los principales inculpados comparecieran ante un sínodo eclesiástico en Burdeos (hacia la primavera de 384). El primero que trató de justificarse fue Instancio, que sin embargo fue relevado de su cargo episcopal por el sínodo. Prisciliano recusó a los obispos como jueces y apeló con extraña inconsecuencia —en uno de los cánones que se le atribuyen reprobaba que los clérigos recurrieran para su defensa al tribunal secular— [14] al emperador, por cierto para su ruina, como se encargarían de mostrar los acontecimientos. Con razón censuró ya Sulpicio a los sinodales de Burdeos, los cuales, en lugar de pronunciar sentencia como jueces eclesiásticos competentes incluso sobre un Prisciliano recalcitrante o de transferir sus facultades a otros obispos si Prisciliano los recusaba como parciales, dejaban así libre el camino para un proceso civil [15]. Esto pudo tener en lo sucesivo graves consecuencias tocante al derecho de la Iglesia a dirimir tales asuntos con exclusiva competencia.

Mucho tiempo exigió en Tréveris la tramitación del proceso criminal, puesto que de tal proceso se trataba, ya que Itacio había hecho pasar a primer término los presuntos actos criminales de Prisciliano. Con Prisciliano fueron trasladados varios de sus adeptos a Tréveris, donde los dos obispos Itacio e Idacio reemprendieron con renovada vehemencia su campaña difamatoria, presentando también sin vacilar como sospechosos a todos los adeptos o dis-

---

13. Ibid. II 48.

14. *Canones Priscill.* n. 46 (129 SCHEPSS): *quia ecclesiastici non debeant ob suam defensionem publica adire iudicia sed tantum ecclesiastica*

15. SULPICIO SEVERO, *Chron.* II 49

cípulos de Prisciliano que se ocupaban con alguna seriedad en la lectura de escritos religiosos o llamaban la atención por su autodisciplina ascética. Esta sospecha alcanzó incluso a san Martín de Tours, que durante una estancia en Tréveris requirió insistentemente tanto a Itacio como al emperador a retirar la acusación ante el tribunal secular y a evitar todo derramamiento de sangre, pues según él era más que suficiente excluir de la Iglesia mediante sentencia episcopal a los dos encartados [16].

De hecho fue diferido el comienzo del proceso mientras permaneció Martín en Tréveris. Después de su partida cedió el emperador a las instancias de dos obispos sólo aquí mencionados, Magno y Rufo —que sin duda formaban parte del personal de la corte— y encargó de la tramitación del procedimiento al prefecto Evodio, que era conocido por su severidad. Tras un doble interrogatorio, fue declarado Prisciliano culpable del delito de magia *(maleficium)*, afirmándose además que tampoco había negado otros delitos morales, como la participación en negocios de lascivia. Prisciliano permaneció en arresto hasta que el emperador, tras informe del prefecto, dictó contra Prisciliano y algunos de sus colegas la pena de muerte, que no tardó en ser ejecutada en forma de decapitación contra Prisciliano (aunque difícilmente antes de 386) [17]. Nuevas penas de muerte se dictaron en procesos que tuvieron lugar a continuación, mientras que otros acusados fueron condenados al destierro, entre ellos el obispo Instancio, que había sido depuesto ya en Burdeos [18].

Fue enorme el eco que suscitó la pena de muerte; los obispos más destacados de la época la enjuiciaron con términos muy negativos. Todavía antes de la ejecución, Ambrosio de Milán, durante una estancia en Tréveris, había rechazado fríamente el contacto con el grupo de obispos que exigían la pena de muerte contra los priscilianistas, lo que le acarreó la desgracia del emperador [19]. También Martín de Tours les negó la *communio* y sólo se prestó a un gesto deferente cuando el emperador le aseguró que volvería a

---

16. *Chron.* II 50.

17. Véase E. Suys, *La sentence portée contre Priscillien*, RHE 21 (1925) 530-580. Sobre la fecha del proceso de Tréveris, últimamente P. Stockmeier, *Das Schwert im Dienst der Kirche*, en Escritos de homenaje a A. Thomas, Tréveris 1967, 423-425.

18. Sulpicio Severo, *Chron.* II 51.

19. Ambrosio, *Ep.* 24, 12 (CSEL 82, 214s)

llamar a los funcionarios que habían sido enviados a Hispania para proceder contra presuntos priscilianistas renuentes. Según parece, también el papa Siricio había solicitado del emperador un informe sobre los sucesos de Tréveris, a lo cual respondió el emperador con el envío de las actas del proceso, garantizándole a la vez que la sentencia se había pronunciado en un proceso correcto y en base a la confesión de los mismos acusados [20].

Una oleada de indignación se levantó contra Itacio y sus secuaces. Un cierto obispo Teógnito los había acusado en plena luz pública en Tréveris; se sintió la necesidad de convocar en Tréveris un sínodo especial de obispos amigos del emperador, que absolvió a Itacio del reproche de complicidad en aquella desdichada sentencia [21]. De nada sirvió. Itacio fue depuesto y privado de su obispado de Ossonuba, Idacio prefirió renunciar al suyo espontáneamente [22].

Los sucesos tuvieron todavía un epílogo para el obispo de Tréveris, Félix. Si bien su comportamiento fue irreprochable, como lo resalta expresamente Sulpicio Severo, sin embargo muchos obispos de las Galias le denegaron la *communio* porque Félix había recibido la consagración de manos de amigos de Itacio, por lo cual era considerado como representante de aquella tendencia. También el papa Siricio y Ambrosio se adhirieron a este modo de ver, de forma que el llamado cisma galo feliciano, con sus lamentables consecuencias para la Iglesia de las Galias, sólo quedó liquidado con la muerte de Félix o, lo que es más probable, con su renuncia al obispado de Tréveris, que siguió al sínodo de Turín (hacia 398-401) [23].

El juicio más ponderado sobre los acontecimientos en torno a Prisciliano lo formuló entonces Sulpicio Severo cuando dijo que a él le desagradaban tanto los culpables como los acusadores, pero entre éstos sobre todo Itacio, que no tenía nada de santo, y al que, juntamente con Idacio, les había interesado más vencer al aborrecido adversario que dominar la herejía [24]. A este veredicto

---

20. MAXIMUS AUG., *Ad Siricium ep.* 4 (CSEL 35, 91).
21. SULPICIO SEVERO, *Dial.* 3, 12-13.
22. SULPICIO SEVERO, *Chron.* II 51.
23. *Concil. Taurin.* c. 6 (187 LAUCHERT), cf. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I, París ²1964, p. 328s.
24. SULPICIO SEVERO, *Chron.* II 50.

sólo debe añadir el historiador actual que precisamente por su equilibrio y claridad excluye que se pueda imputar con razón a la Iglesia universal el proceso contra Prisciliano o, ampliando la interpretación de las fuentes, inculpar, por ejemplo, al papa Inocencio I, imputándole que su reprobación de la secta prisciliana implicara también la aprobación de la sentencia de muerte pronunciada en Tréveris.

El fin de Prisciliano y de sus colegas distó mucho de significar también el fin del movimiento priscilianista. En Hispania, la ejecución de sus líderes les granjeó incluso por el momento nuevas simpatías. Los adeptos de Prisciliano lo celebraron entonces como mártir, y prepararon en su honor y el de los restantes ajusticiados, después de su traslado, un imponente funeral: jurar por el nombre de Prisciliano era para ellos un acto de la más alta religiosidad[25]. Todavía hasta el sínodo de Toledo (entre 397 y 400), cuyo tema central era de nuevo el priscilianismo, formaban parte del movimiento toda una serie de obispos, como por ejemplo Simposio y Dictinio, que sólo con ocasión de este sínodo abjuraron su error, juntamente con el presbítero Comasio[26].

Otros obispos y clérigos, que después de la ejecución de Prisciliano se habían comprometido por sus simpatías con la secta fueron relevados de sus cargos; algunos, como Paterno de Braga, que sólo tras la lectura de los escritos de Ambrosio se había convencido de lo reprobable de las doctrinas priscilianas, pudieron conservar sus sedes episcopales[27]. Cierto que a algunos obispos les pareció fuera de lugar tal benignidad, por lo cual se produjo una escisión entre una ala rigorista y otra conciliadora en el episcopado hispano, escisión que sólo pudo remediarse mediante una enérgica amonestación dirigida por Inocencio I a los rigoristas[28].

El sínodo de Toledo promulgó, juntamente con 20 cánones disciplinarios y una profesión de fe, 18 breves anatematismos que se referían exclusivamente al priscilianismo y dan a entender que el movimiento iba asumiendo perfiles cada vez más heterodoxos. Así se le atribuye ahora, por ejemplo, una doctrina trinitaria de ten-

---

25. *Chron.* II 51, 8.
26. Sus *professiones* en J. VIVES, *Concilios visigóticos* 28-30.
27. Ibid. 20-33.
28. INOCENCIO I, *Ep. 3 ad episc. synod. Tolet.* (PL 20, 486-489).

dencia marcadamente sabeliana (can. 2-4), una cristología no correcta (can. 5-7, 13), así como rasgos gnóstico-maniqueos, pues se enseñaba que uno era el Dios del Antiguo Testamento y otro el de los Evangelios (can. 8, cf. también 1 y 9). Vuelve a condenarse la sobrevaloración de los apócrifos (can. 12), la reprobación del matrimonio (can. 16), la abstención de comer carne (can. 17) y prácticas astrológicas (can. 15). El sínodo se remite reiteradas veces en su juicio a escritos y cartas de Prisciliano. Se sigue teniendo todavía por muy peligroso el movimiento, por lo cual se exhorta a los obispos a la más extremada vigilancia. Después de esta renovada y tajante condena del priscilianismo, quedaron en la oscuridad sus adeptos, que se retiraron principalmente a la región un tanto a trasmano de Galicia [29]. El obispo Toribio de Astorga constató en 445 que todavía existían allí e incluso halló clérigos que les eran adictos [30]. Todavía en el siglo VI pervivía la secta, puesto que Montano de Toledo la encontró en el obispado de Palencia, mientras que su amigo Toribio logró hacerla desaparecer [31]. La última noticia de la existencia al menos de algunos priscilianistas se refiere a Braga, en el noroeste de la península. El papa Vigilio la menciona el año 538 en un escrito al obispo de la ciudad, Profuturo [32]. Finalmente, el sínodo de Braga del año 565 vuelve a llamar la atención sobre los apócrifos del priscilianismo, se pronuncia contra ellos en 17 anatematismos y requiere a los obispos a la mayor diligencia en combatir la herejía [33]. En las fuentes posteriores no se asigna ya la menor actualidad al priscilianismo: se habla ya de él como de un fenómeno desaparecido.

XI. La polémica donatista

FUENTES: H.v. Soden, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, KIT 122, Berlín ²1950. Sobre fragmentos de literatura donatista, cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* v, París 1920. Optato de Milevi, *De schismate Donatistarum*, pub. por C. Ziwsa,

29. León I, *Ep.* 15 (en B. Vollmann, l.c.).
30. Según informe de un Idacio. *Chron.* c. 16; 130 (MGAuctant 11, 15 24).
31. Montanus Tolet., *Ep.* 1 y 2 (PL 65, 54s).
32. Vigilio, papa, *Ep. ad Profuturum* (PL 84, 829s).
33. Las actas de este sínodo, en J. Vives, *Concilios visigóticos* 65-77.

en CSEL 26, Viena 1893. Los escritos antidonatistas de Agustín, pub. por M. PETSCHENIG, en CSEL 51-53, Viena 1908-10 y en la *Bibloithèque Augustinienne*, 5 vol. 28 a 32, París 1963-68. Sobre la cronología de estos escritos y de las cartas relativas a este tema y los sermones de Agustín, cf. P. MONCEAUX, o.c., 7, 1923, 275-292. *Gesta collationis Carthaginiensis*, en PL 11, 1231-1418, MANSI, IV, 19-245; ed. LANCEL, en SChr. 194-197, París 1972ss. Material arqueológico en H. LECLERCQ, *Donatisme*, en DACL 4, 1457-1505, P. COURCELLE, en MAH 53 (1936) 166-197 y A. BERTHIER y otros, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, Argel 1942.

BIBLIOGRAFÍA: a) *Sobre el donatismo en general:* E. ALTENDORF, *Einheit und Heiligkeit der Kirche*, Berlín 1932; W.H.C. FREND, *The Donatist Church*, Londres ²1971; S.L. GREENSLADE, *Schism in the Early Church*, Londres 1953; CH. COURTOIS, *Les Vandales d'Afrique*, París 1955; J.B. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine*, París 1958; es de interés al respecto A. MANDOUZE, *Encore le Donatisme*, en «Antiquité classique» 29 (1960) 61-107; TH. BÜTTNER - E. WERNER, *Circumcellionen und Adamiten*, Berlín 1959; H.-J. DIESNER, *Kirche und Staat im spätromischen Reich*, Berlín 1963; E. TENGSTRÖM, *Donatisten und Katholiken*, Estocolmo 1964; E. GRASMÜCK, *Coërcitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn 1965.

b) *Sobre Agustín y los donatistas:* Síntesis en C. ANDRESEN, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1962; T. VAN BAVEL, *Répertoire bibliographique de saint Augustin 1950-1960*, Steenbrugge 1963; E. LAMIRANDE, *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai bibliographique*, en RevÉAug 8 (1962) 1-125. De carácter fundamental, P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* IV-VII, París 1920-23; P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, París ⁴1929; G.G. WILLIS, *S. Augustine and the Donatist Controversy*, Londres 1950; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich 1954; las disertaciones en *Augustinus Magister* II, París 1954, 835-914; ST.J. GRABOWSKY, *The Church. An Introduction to the Theology of Saint Augustine*, St. Louis 1957; E. LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, París 1963; G. BONNER, *St. Augustine of Hippo*, Londres 1963, 237-311; R. CRESPIN, *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, París 1965; H.B. WEIJLAND, *Augustinus en de kerkelijke tucht*, Kampen 1965; P. BROWN, *Augustine of Hippo*, Londres 1967, 212-243; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, París 1968, 331-411; O. PERLER, *Les voyages de s. Augustin*, París 1969; E. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après s. Augustin*, Ottawa 1972; sobre la conferencia de 411, S. LANCEL, en SChr, 194, 9-287; F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965.

Después de 320 fue Constantino renunciando cada vez más a los múltiples esfuerzos que había desplegado con vistas al restablecimiento de la unidad de la Iglesia, quebrantada por la escisión donatista [1]; en mayo de 321 permitió el regreso a la patria a los donatistas desterrados [2], y en un escrito a los obispos y a los católicos del norte de África había invitado a la paciencia y a la indulgencia con los desmanes donatistas [3]; con otras palabras: prácticamente se había resignado a la existencia de dos confesiones cristianas en esta zona del imperio. Aunque en último término formulaba una condenación moral de la dirección donatista, ello no impidió a su más destacado obispo, Donato de Cartago, aprovechar con energía y habilidad la relativa libertad entonces otorgada, a fin de llevar a cabo la organización y la interna consolidación de su Iglesia.

De este modo, los donatistas pudieron erigir sus capillas, iglesias de aldeas y hasta grandes basílicas, sobre todo en Numidia y en Mauritania, como lo demuestran los descubrimientos arqueológicos, por ejemplo, de Thebesta, Thumgadi (Timgad) y Castellum Tingitanum [4]. Sólo esporádicamente se producían choques con los católicos, que iban quedando más y más reducidos a una minoría [5]. Paralelamente al desarrollo de la vida intraeclesial se desplegó una intensa propaganda con cartas y sermones, que trataba de justificar la pretensión donatista de ser el buen trigo en el campo, la verdadera Iglesia, mientras que la comunidad de los católicos venía rebajada a la condición de cizaña que proliferaba entre el trigo [6]. El éxito global de los donatistas fue considerable. Donato podía considerarse como el primado de hecho de África [7] cuando hacia fines del gobierno de Constancio logró reunir en torno a sí a unos 270 obispos en un sínodo en Cartago, en el que se deliberó sobre las condiciones de admisión de católicos en la

---

1. Véase *tomo* I, cap. XXX.
2. H. VON SODEN, *Urkunden*, n. 30.
3. Ibid., n. 31.
4. Los testimonios arqueológicos en W.H.C. FREND o.c. 162s.
5. Véase CIL VIII 21 517, en SODEN, n. 34.
6. AGUSTÍN, *C. ep. Parmen.* 2, 2, 5.
7. OPTATO, *De schism. Donatist.* 3, 3.

Iglesia donatista. Mostró ductilidad suficiente para dispensar eventualmente del nuevo bautismo, exigido de suyo con gran rigor, cuando parecía inaceptable a algunos católicos aislados[8].

Una prueba de la convicción que tenían los donatistas, de que el futuro del cristianismo en el norte de África estaba en sus manos, es el que osaran arrebatar a los católicos de Constantina de Numidia su basílica, construida por Constantino[9], así como el que Donato calificara en una carta al prefecto Gregorio de «baldón del senado y vergüenza de los prefectos», y el que las copias de tal carta, que fue celebrada como una gran hazaña, pudieran circular impunemente por la región[10]. Es cierto que tuvieron menos éxito las tentativas de los donatistas de reclutar adeptos también más allá de los límites de África del norte. Sólo en Roma lograron fundar una comunidad relativamente pequeña, que aun así sólo podía reunirse fuera de los muros de la ciudad[11]. No consta con certeza que los donatistas tomaran la iniciativa de lograr ser reconocidos por el sínodo de Sárdica (342-343). Lo cierto es que la encíclica enviada por los obispos orientales llegó también a Donato y que este hecho fue más tarde considerado por los círculos donatistas como reconocimiento de su Iglesia, mientras que Grato, obispo de Cartago, sucesor de Ceciliano, estuvo en el sínodo de Sárdica al lado de los obispos occidentales[12]. Así pues, la Iglesia donatista no pasó de ser una confesión cristiana restringida sustancialmente al ámbito del norte de África.

Durante el primer decenio del reinado del emperador Constante no se modificó lo más mínimo la reserva que había observado su padre Constantino tocante al problema africano de la escisión de los cristianos. La creciente consolidación de la Iglesia donatista y la posición mucho más marcada de Donato en Cartago en comparación con la figura evanescente del obispo católico Grato, dieron sin duda pie al jefe supremo de los donatistas para dirigirse al emperador Constante al objeto de obtener de él una decisión que unificara a todos los cristianos del norte de África

8. AGUSTÍN, *Ep.* 93, 10, 43, en SODEN, n. 38.

9. OPTATO, *Appendix*, n. 10, en SODEN, n. 36.

10. OPTATO, 3, 3, en SODEN, n. 37.

11. Su primer obispo fue el africano Víctor de Garba: OPTATO, 2, 4.

12. AGUSTÍN, *Ep.* 44, 3, 6; *C. Crescon.* 3, 24, 38; 4, 44, 52; ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 50; Mansi III 67 120.

bajo la dirección donatista [13]. El emperador envió por de pronto a los funcionarios Pablo y Macario, portadores de donativos para los pobres y los templos de ambas comunidades norteafricanas, al efecto de obtener por este medio informaciones sobre las posibilidades de unión y crear una atmósfera favorable a la misma [14]. Esta misión dio lugar sin embargo a un choque entre la autoridad civil y la Iglesia donatista. Como ambos funcionarios participasen en la liturgia de los obispos católicos y entrasen en contacto con miembros de la Iglesia católica de entre el pueblo, Donato vio en ello una preferencia dada al partido contrario. Cuando los dos enviados se presentaron ante Donato, éste los recibió con aquellas palabras que vinieron a ser célebres: *Quid est imperatori cum Ecclesia?* (¿Qué tiene que ver el emperador con la Iglesia?), rechazó sus presentes y dio al clero la orden de no recibir siquiera a la comisión [15].

Vagos rumores de planes de una unión por la fuerza atribuidos a los funcionarios emponzoñaron rápidamente la atmósfera, y cuando éstos llegaron a la provincia de Numidia, era tan amenazadora la actitud de la población, que hubo que protegerlos mediante el recurso a la fuerza armada [16]. El obispo de Bagai, llamado también Donato, organizó efectivamente la resistencia armada, para la que recurrió a los «circunceliones» [17], movimiento marginal entusiástico de la Iglesia donatista, pero cuyos miembros estaban al mismo tiempo decididos a la lucha, y que a partir poco más o menos de 340 fue revistiendo cada vez mayor importancia. San Agustín [18] deriva su nombre de las *cellae*, es decir, capillas erigidas en conmemoración de los mártires, que al mismo tiempo eran metas de peregrinación muy frecuentadas, en cuya proximidad se establecían con preferencia los «circunceliones».

Es difícil esclarecer las causas que dieron origen al movimiento de los circunceliones; tampoco se ha dado hasta hoy una respuesta homogénea a la cuestión del sentido último del movimien-

---

13. Opatto, 3, 1; 3, 3; cf. Frend o.c. 177.
14. Véase E. Grasmück o.c. 112s; sobre Optato, 3, 3.
15. Optato, 3, 3; 7, 6.
16. Ibid. 3, 4.
17. Sobre el problema de los circunceliones cf. F. Martroye, DACL 3, 1692-1710; Frend o.c. 172-178; A.H.M. Jones, ThSt 10(1959) 280-298; H.-J. Diesner, o.c. 53-77.
18. C. Gaudent. 1, 28, 32; cf. también CIL viii 9585 (*cella* = capilla de mártir).

to[19]. Sus adeptos preferían llamarse *milites Christi* o *agonistici*[20], con lo cual querían ser tenidos por herederos y representantes de una tónica de martirio con prontitud para afrontarlo, a imitación de los primeros cristianos, con tal estimación del mismo, que con frecuencia se intensificaba en ellos un ansia fanática de la muerte, a la que querían exponerse en combate sangriento con los enemigos de la fe, ya fueran paganos o católicos. No faltaban circunceliones que provocaban situaciones francamente suicidas, en las que esperaban hallar la muerte; excitaban por propia iniciativa a los funcionarios, provocándolos a intervenir, asaltaban a caminantes, requiriéndolos a la lucha, se ofrecían a los paganos como víctimas del sacrificio en sus fiestas cultuales o se entregaban ellos mismos a la muerte, precipitándose por despeñaderos o lanzándose a las impetuosas corrientes de los ríos[21]. Quienquiera que hallase así la muerte en el combate era tenido por mártir, por lo cual se le sepultaba en el interior del templo y se le dedicaba una especial lápida sepulcral[22].

Junto a este fanatismo religioso, hay también que reconocer en el circuncelionismo un elemento social, ya que no faltaban entre sus adeptos quienes se presentaban expresamente como enemigos de los ricos terratenientes romanos de las provincias occidentales de Numidia y Mauritania, asaltándolos, despojándolos o exigiendo dinero por su rescate[23]. Sin embargo, las fuentes no autorizan a considerar este rasgo del circuncelionismo como la idea madre del donatismo en general y a ver en él una protesta social revolucionaria contra la opresión de los trabajadores del campo por las clases dominantes de la época tardía del dominio romano en el norte de África. Entre estas clases habría que contar especialmente a la Iglesia católica. Esta interpretación no puede por de pronto explicar por qué este movimiento se desarrolló precisamente en la Iglesia donatista que en aquellos decenios era sin género

19. Cf. la compilación de las diferentes tentativas de interpretación, últimamente en A. MANDOUZE, *Saint-Augustin*, París 1968, p. 357-361 notas.

20. OPTATO, 3, 4; AGUSTÍN, *Ep.* 108, 5. *Agon* en el sentido de la lucha del mártir, ya en CIPRIANO, *Ep.* 10, 4.

21. Véase la lista de testimonios en FREND, o.c. 175.

22. AGUSTÍN, *Ep.* 88, 8: *vivunt ut latrones, moriuntur ut circumcelliones, honorantur ut martyres.* OPTATO, 3, 4.

23. AGUSTÍN, *C. Gaudent.* 1, 28, 32: *(hoc genus hominum). maxime in agris territans, ab agris vacans.*

de duda más rica y gozaba de mayor prestigio social y combatía a la Iglesia católica, que reclutaba a sus seguidores principalmente entre las clases sociales más humildes de las ciudades costeras.

Sería además un enigma el que san Agustín, que dedicó 30 años de su vida a la cuestión donatista y que en sus sermones mostró la mayor apertura frente al problema de la pobreza, no hubiese descubierto este rasgo del donatismo. Los circunceliones eran sin género de duda adeptos convencidos de la Iglesia donatista y de sus ideas, pero movidos especialmente por un entusiasmo fanático, que los convirtió tanto en mártires como en terroristas. El régimen donatista se sirvió de ellos deliberadamente cuando lo estimó conveniente para el logro de sus fines, aunque también se distanció de ellos cuando su comportamiento podía ser perjudicial para el prestigio de su Iglesia [24].

Cuando en el año 347 el obispo Donato de Bagai lanzó a los circunceliones a la resistencia armada contra las tropas romanas que acompañaban a Pablo y a Macario en su visita a la provincia de Numidia, su decisión tuvo consecuencias fatales para toda la comunidad donatista. En un combate sangriento fue desbaratado el grupo de resistencia, y Donato fue ajusticiado como líder de la intentona [25]. A los ojos de los donatistas también aquellos muertos eran mártires, y su Iglesia vio nuevamente reforzada por aquel acontecimiento su conciencia de comunidad de los perseguidos. Sin dejarse impresionar por la suerte de Donato, una delegación encabezada por un cierto obispo Márculo hizo reproches al comisario Macario, el cual, exasperado, hizo flagelar a los delegados, arrestó al obispo Márculo y más tarde lo mandó ejecutar. La *Passio Marculi*, de pluma donatista, lo celebra como uno de los grandes mártires del movimiento [26].

Estos acontecimientos no tardaron en originar un viraje radical de la política religiosa del emperador en el norte de África. Un edicto de 15 de agosto del año 347 dispuso sin más la unión de ambas Iglesias bajo el pastor de los católicos, el obispo Grato de Cartago; Donato y otras figuras de primera fila de su comunidad

---

24. Agustín, *C. ep. Parmen.* 1, 11, 17, *C. litt. Petil.* 1, 24, 26; *C. Crescon.* 3, 49, 54.

25. Optato, 3, 4 y 3, 6, Agustín, *In ev. Joh. tract.* 11, 15.

26 La *Passio Marculi*, PL 8, 760-766.

fueron enviados al destierro, supuesto que no hubiesen emprendido la fuga junto con el clero bajo [27]. Esto produjo una gran conmoción en el pueblo sencillo de la Iglesia donatista, que se sometió en masa al mandato de unión, de suerte que también la Iglesia donatista tuvo entonces sus *lapsi* y *traditores*. La resistencia fue muy esporádica, por lo cual la acción de un Maximiano, que rasgó un ejemplar de la notificación del decreto de unión, por lo que sufrió arresto y pena de muerte, fue considerada más tarde como prueba de que tampoco en los años de persecución de los *Macariana tempora*, como se complacía en designarlos la literatura donatista, se había extinguido totalmente el espíritu del martirio [28].

La unión de católicos y donatistas prescrita por edicto imperial subsistió formalmente durante 14 años, desde 347 hasta la elevación al trono del emperador Juliano. No deja sin embargo de sorprender cuán poco hizo durante aquellos años la dirección católica para lograr que la unión impuesta por decreto se convirtiese en una unión de los corazones. Cierto que el obispo Grato de Cartago no tardó en convocar un sínodo (hacia 348/349) con el objeto de examinar la nueva situación, en el que sin embargo sólo se hallaron presentes unos 50 obispos, entre ellos algunos anteriormente donatistas, indicio palpable de la debilidad que entonces aquejaba a la parte católica. Los acuerdos del sínodo [29] dan a entender que en primer lugar había que eliminar irregularidades en la propia Iglesia, como, por ejemplo, la frecuente y excesivamente larga ausencia de muchos obispos de sus diócesis. Pero lo decisivo fue sin duda el hecho de que el episcopado católico no poseyera precisamente entonces ninguna personalidad con gran fuerza de irradiación religiosa que hubiese posibilitado o facilitado a los donatistas su asentimiento interno a la unión. El sucesor de Grato en Cartago, el obispo Restituto, estaba además demasiado absorbido por la disputa en torno a las fórmulas de fe de Sirmio bajo el emperador Constancio, pues se le había confiado la dirección del sínodo de Rímini. En consecuencia, quedó poco consoli-

---

27. El decreto, cuyo texto no se conserva, viene documentado por la donatista *Passio Maximiani*, PL 8, 768, que reconoce también la fuga del clero donatista. Fuente principal, OPTATO, 3, 1.

28. El relato, con adornos legendarios, se halla en la citada *Passio Maximiani et Isaaci*, PL 8, 766-773.

29. Las actas del sínodo en Mansi III 349ss.

dada la posición de los católicos fuera de Cartago, como, por ejemplo, en Curubis y también en Tagaste, donde surgieron nuevas comunidades católicas [30]. Los donatistas se vieron muy poco perturbados en su propia zona de expansión, Mauritania y Numidia; pudieron edificar en Vegesela una gran basílica dedicada a su mártir Márculo, numerosos peregrinos frecuentaban el lugar de su ejecución, fortaleciendo allí sus esperanzas de un cambio de la situación [31]. A estas esperanzas contribuyó considerablemente el obispo Macrobio, cabeza de la comunidad donatista de Roma, que siendo presbítero de la Iglesia católica se había adherido al donatismo y después de la muerte de Donato en el destierro (hacia 355) escribió a los donatistas una carta de aliento; fue también el autor probable de la *Passio Maximiani et Isaaci*, que alimentó no poco la decisión de mantenerse firmes [32].

La esperanza de un cambio de la situación se vio cumplida con la elevación al trono del emperador Juliano el año 361. Inmediatamente se dirigieron al emperador tres de los obispos exiliados, rogándole en nombre de la jerarquía donatista que les permitiese a todos ellos regresar del destierro a África y diese orden de que les fuesen restituidas sus iglesias. Juliano dispuso que fuese restablecida la situación anterior, tal como había existido antes del decreto de unión del año 347 [33]. Los donatistas aprovecharon la recobrada libertad para un desquite, que a veces revistió formas espantosas. Vinieron a estar a la orden del día la expulsión de los católicos de sus propias iglesias, los malos tratos infligidos al clero, hasta la muerte en casos aislados, la profanación de la eucaristía católica, y el trato infamante a los donatistas pasados a la Iglesia católica [34]. Dado que muchos funcionarios paganos asistían impasibles a tales desafueros, ya que sabían que el emperador no tenía el menor interés en impedir disputas entre los cristianos, la minoría católica volvió a caer en un estado de desaliento y de resignación. Como entre los obispos regresados del exilio se con-

---

30. *Gesta Collat. Cart.* 1, 187; AGUSTÍN, *Ep.* 93, 5.

31. Sobre las excavaciones de la basílica véase P. CAYREL y P. COURCELLE, MAH 51 (1934) 114-142, también ibid. 53 (1936) 166-183.

32. Sobre él GENADIO, *Script. eccles.*, PL 59, 1060, y *Passio Maximiani et Isaaci*, PL 8, 768.

33. OPTATO, 2, 16 17; AGUSTÍN, *C. litt. Petil.* 2, 97, 224; *Ep.* 93, 4, 12; 105, 2, 9.

34. OPTATO, 2, 16-19; 2, 21; 2, 24-26; 6, 2; 6, 5-7.

taba Parmeniano, hombre de grandes dotes, elegido cabeza suprema de los donatistas, la Iglesia donatista se encaminó rápidamente hacia un apogeo, en el que dio la sensación de haberse convertido en la única forma de confesión del cristianismo del norte de África.

Florecimiento del donatismo bajo el obispo Parmeniano

Ya durante el período de exilio decretado por Constancio habían reconocido los obispos donatistas las relevantes cualidades de Parmeniano, puesto que, aun sin ser africano[35], lo habían designado como sucesor de Donato en Cartago. En pocos años se creó Parmeniano una posición que no dejaba asomar la menor duda sobre su autoridad dentro de la Iglesia donatista y mostraba que se hallaba a la altura de todas las situaciones que hubo de afrontar durante los 30 años aproximadamente que desempeñó su función. La atmósfera de política eclesiástica, favorable al donatismo bajo el emperador Juliano, contribuyó desde luego a facilitarle su adaptación al conjunto de quehaceres que se le planteaban, así como el hecho de que los sucesores de Juliano, debido al confusionismo arriano, tuvieran que concentrar su interés en las provincias orientales y europeas, le permitió dedicarse con relativa tranquilidad a la reestructuración de su comunidad. Sin embargo, las razones más profundas de sus innegables éxitos deben buscarse en sus dotes de carácter y de inteligencia. No son sólo los donatistas quienes elogian su seguridad en las decisiones, su fidelidad a las convicciones, su aversión a la intriga y a la brutalidad, reconociéndose en él a un hombre del justo medio en las concepciones específicamente donatistas[36]. Su talento de orador y de escritor *(eloquentia)* es reconocido explícitamente por san Agustín[37].

El nuevo jefe de los donatistas contribuyó también notablemente al auge de la literatura teológica, que coincide precisamente con el período del episcopado de Parmeniano. A su pluma se deben los *Nuevos Salmos*, sin duda cánticos rimados, destinados a hacer más fácilmente accesibles al pueblo sencillo de la Iglesia

35. OPTATO, *De schism. Donatist.* 1, 5, le echa en cara que como *peregrinus* no conoce los orígenes del cisma; procedía posiblemente de Hispania o de las Galias, ibid. 2, 7.
36. Los testimonios compilados por P. MONCEAUX, o.c. 5, 221ss.
37. *C. Crescon.* 1, 2, 3.

donatista las convicciones básicas de su confesión y que fueron populares hasta los tiempos de san Agustín [38]. Ya en los primeros años de su actividad emprendió una obra que llevaba probablemente como título *Adversus ecclesiam traditorum* y ofrecía en 5 libros una eclesiología complexiva y original de los donatistas. El empeño que puso en refutarlo Optato Milevitano permite entrever el efecto que produjo también entre los católicos [39]. Según Parmeniano se reconoce la verdadera Iglesia por el hecho de poseer un quíntuple dote en su calidad de Esposa de Cristo: la *cathedra*, es decir, la potestad de las llaves confiada a los obispos; el ángel que agita las aguas en el bautismo (Jn 5, 4); el Espíritu Santo; la fuente bautismal *(fons);* el símbolo bautismal *(sigillum)*, sin el cual no es posible abrir la fuente bautismal. Ahora bien, dado que estos cinco dones sólo se hallan juntos, según Parmeniano, en la comunidad donatista, los católicos son ramas desgajadas del árbol de la Iglesia [40]. Parmeniano, remitiéndose a ojos vistas al *De unitate ecclesiae* de Cipriano, arguía que los católicos, al recurrir al poder civil contra los donatistas, habían traicionado automáticamente a la verdadera Iglesia y por tanto el retorno a ella exigía penitencia, que no era concebible si no eran rebautizados. Las crueldades que les reprochan los católicos —añade— no pueden compararse con el proceder violento de las tropas imperiales, sino que son legítima reacción contra los perseguidores de la Iglesia, aunque de ello sean responsables también algunos obispos [41].

Más importante fue la controversia que hubo de sostener Parmeniano con un miembro de su propia Iglesia, el teólogo seglar Ticonio [42], que debe ser considerado como uno de los más destacados escritores del donatismo. Sus estudios bíblicos le habían

---

38. Sin duda se refiere a ellos AGUSTÍN cuando en *Ep.* 55, 18, 34 habla de cánticos de los donatistas «que han nacido del arte humano».

39. El curso de las ideas de la obra, que no se ha conservado, sólo se puede colegir del *De schismate Donatistarum* de OPTATO.

40. OPTATO, 2, 6-8.

41. OPTATO, 2, 18 cita a este propósito las palabras de Parmeniano: *aliud sunt milites missi, aliud episcopi ordinati.*

42. Sobre él cf. E. DINKLER, en Pauly-Wissowa II 6, 649-656. GENADIO, *Script. eccles.* 18 menciona 4 escritos de él: 1. *De bello intestino;* 2. *Expositiones diversarum causarum;* 3. *Liber regularum;* 4. *Comentario al Apocalipsis.* El n. 3, una hermenéutica muy celebrada por Agustín, se ha conservado íntegro (ed. dir. por F.C. BURKITT, Cambridge 1894; el n. 4 se puede reconstruir a base de fragmentos (ahora PL Suppl 1, 621-652).

ayudado sobre todo a alcanzar una inteligencia más universal de la Iglesia que la que profesaba su propia comunidad. También los grupos cristianos no africanos eran Iglesia según Ticonio, aunque estuvieran en conexión con los *traditores* del norte de África. La sentencia bíblica sobre la cizaña que crece en medio del trigo lo indujo también a poner sobre el tapete el postulado donatista, según el cual la Iglesia donatista, en tanto que Iglesia de los puros, debe mantenerse alejada de todo contacto con los malos. La cristiandad debe más bien dividirse en dos partes mediante una escisión mucho más profunda, a saber, en el reino de Dios y el reino de Satán; a cuál de los dos reinos pertenezca cada cristiano de resultas de su propia voluntad de decisión, sólo se descubrirá el día del juicio [43].

Parmeniano refutó en una carta abierta las tesis peligrosas de Ticonio; según él, una mirada retrospectiva al donatismo muestra cómo efectivamente la entera cristiandad no donatista se había hecho culpable por su comunión con los *traditores*, de modo que sólo la Iglesia de los donatistas, en tanto que la Iglesia perseguida por los emperadores, es la única Iglesia pura, y también la única que se halla en posesión del verdadero bautismo de Cristo.

Más de 20 años más tarde escribió Agustín, a instancias de sus hermanos en el episcopado, una refutación de esta *Epistula Parmeniani*, lo cual prueba cuán marcado era todavía el influjo que de ella dimanaba. Por supuesto, Ticonio no abandonó sus ideas, por lo cual Parmeniano hizo que en un sínodo fuese excluido de la Iglesia donatista. Sin embargo, no se vieron satisfechas las esperanzas de algunos católicos, de que Ticonio abrazase la Iglesia católica [44]. Con la condenación de Ticonio perdió el donatismo la posibilidad de avanzar hacia una mayor amplitud teológica y se confinó en su estrechez sectaria, cuya fórmula de confesión quedó consignada en este lema: «Grande es la Iglesia de los númidas; nosotros somos los cristianos y sólo lo somos nosotros» [45].

---

43. Cf. J. RATZINGER, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius*, RevÉAug 2 (1956) 173-185; id., *Herkunft und Sinn der Civitaslehre Augustins*, «Augustinus Magister» II (1954) 965-979.

44. AGUSTÍN, *C. ep. Parmen.* 1, 1, 1; *Doctr. christ.* 3, 30; cf. L.J. VAN DER LOF, *Warum wurde Tyconius nicht katholisch?*, ZNW 57 (1966) 260-283.

45. AGUSTÍN, *C. ep. Parmen.* 1, 2, 3; *Sermo* 46, 16, 40.

Dos acontecimientos ocurridos bajo Parmeniano muestran cómo la relación con el Estado romano, necesariamente inficionada por la concepción de la «Iglesia» donatista «de los perseguidos», dio lugar finalmente a reiteradas reacciones perjudiciales para ella misma. Cuando asumió Valentiniano el gobierno del imperio (365), Romano fue nombrado *comes Africae*, hombre cuya propensión a la corrupción y a la codicia no perdonó ni siquiera a la provincia de Mauritania, preponderantemente donatista [46]. Como entonces se le opusieran los circunceliones y cometieran por su parte graves excesos, diez obispos donatistas, guiados por Rogato de Cartenna, elevaron solemnemente protesta contra ellos y al fin se separaron de los donatistas para realizar, como Iglesia de la no violencia, el ideal donatista [47].

Más graves consecuencias tuvo para la Iglesia donatista, sobre todo en Mauritania, su abierta simpatía por la rebelión contra Roma, que había dirigido el año 372 el cabecilla de tribu Firmo [48]. Los donatistas lo reconocieron como rey y le prestaron su apoyo con tanta mayor voluntad cuanto que Firmo había procedido duramente contra los rogatistas de Cartenna [49]. Roma no dejó impune la participación de los donatistas en aquella insurrección: ya en 373 prohibió el nuevo bautismo donatista y tras la sumisión de los rebeldes lograda por el general Teodosio, padre del futuro emperador, proscribió el culto donatista en las ciudades y en las comunidades rurales [50]; algunos jefes donatistas especialmente comprometidos hubieron de marchar al exilio, entre ellos el obispo Claudiano, que asumió la dirección de la comunidad donatista de Roma. Un nuevo edicto imperial del año 377, que volvió a poner en vigor todas las leyes dictadas anteriormente contra los donatistas [51], habría podido ser desastroso para ellos, pero el encargado de su ejecución, el vicario Flaviano, sucesor de Teodosio, que había caído en desgracia, era a su vez donatista [52] y aplicó remisamente las medidas prescritas.

---

46. AMIAN. MARCEL. 29, 5.

47. AGUSTÍN, *Ep.* 93, 11, 49, a Vicente, conocido de su juventud, que más tarde fue obispo de estos rogatistas.

48. Véase Pauly-Wissowa 6, 2383.

49. AGUSTÍN, *C. ep. Parmen.* 1, 10, 16; *C. litt. Petil.* 2, 83, 184.

50. Cod. Theod. 16, 6, 1; 16, 5, 4.

51. Ibid. 16, 6, 2.

52. AGUSTÍN, *Ep.* 87, 8.

Así, los últimos quince años de funciones de Parmeniano constituyen el período de máximo apogeo de la Iglesia donatista. Tanto el número de sus miembros como su importancia en la conciencia pública la habían transformado abiertamente en la más fuerte confesión cristiana, frente a la que el grupo católico daba la sensación de ser una mera secta sin trascendencia. También los obispos católicos de la época eran, en comparación con Parmeniano, figuras insignificantes y difuminadas. Sobre Restituto de Cartago pesaba la losa de haber fallado en Rímini (359), su sucesor Genetlio cuidaba meticulosamente de esquivar todo posible conflicto con el donatismo, y su Iglesia producía el efecto de una minoría intimidada. Esta irrelevancia de los católicos hizo incluso que amainase la animosidad de los donatistas, que llegaron a mostrar cierto aire protector para con un adversario definitivamente dominado. Los contactos entre los miembros de ambas confesiones se fueron normalizando y hasta había donatistas que se interesaban, a veces en una forma francamente pacífica, por el reclutamiento de católicos para su comunidad [53].

Un cambio en esta situación general tan favorable para el donatismo sólo se produjo en los primeros años de la última década del siglo IV, cambio condicionado principalmente por dos factores, uno de orden personal y otro de índole política. Después de la muerte de Parmeniano se confió a Primiano [54] la dirección de la Iglesia donatista. Esta elección fue un grave desacierto. En efecto, con él sucedió al prudente Parmeniano un representante de un grupo extremo que incluso personalmente propendía al radicalismo, halagaba demagógicamente los instintos de las masas y para lo religioso sólo poseía una sensibilidad atrofiada. Su gobierno autoritario no tardó en suscitar contradicción, uno de cuyos portavoces fue su propio diácono Maximiano, descendiente del gran Donato. Un grupo de oposición formado por 43 obispos acusó de graves faltas a Primiano en un sínodo y le pidió cuentas del desempeño de su cargo. Como Primiano desatendiera tales exigencias, fue depuesto por un nuevo sínodo el año 393, en el que estaban representados un centenar de obispos, en todo caso la

53. AGUSTÍN, *Ep.* 33, 5; 35, 2; *De bapt.* 2, 7, 10.
54. Sobre él P. MONCEAUX, o.c. 6, 111-147; AGUSTÍN lo juzga con una severidad nada común, cf. *Enarr. in ps.* 36 *sermo* 2 y 3.

cuarta parte del episcopado donatista [55]. Entonces se aprestó Primiano al contraataque contra los maximianistas, empleando sin escrúpulos todos los medios de calumnia y de violencia, incluso los del poder civil, pero sobre todo el de los circunceliones. Luego, tras tal intimidación, en el sínodo de Bagai de 394 hizo excomulgar a Maximiano, que entre tanto había sido consagrado obispo, y logró que fuese expulsado de su domicilio por las autoridades y que su iglesia episcopal fuese reducida a escombros y cenizas [56]. A similar presión fueron sometidos también los adeptos de Maximiano, y así se fueron sometiendo uno tras otro. El duro régimen de Primiano dejó en muchos donatistas una sensación deprimente y facilitó a algunos el paso ulterior a la Iglesia católica.

Un efecto también negativo partió de una segunda personalidad del episcopado donatista, Optato, elegido el año 388 obispo de Tamugadi (Timgad, en el sur de Mauritania) [57]. En él confluían un fanatismo religioso combativo y una fuerte propensión a la representación principesca. El aniversario de su consagración episcopal era siempre para él un pretexto para dar una fastuosa recepción, en la que recibía el homenaje de sus colegas y del pueblo que le era devoto [58]. El marco apropiado para ello lo ofrecía la gran basílica construida probablemente por él sobre una colina de la ciudad, con un amplio atrio y un baptisterio ricamente decorado; esta basílica era para los donatistas de entonces el símbolo de su fuerza, y una inscripción en mosaico proclamaba la gloria de su constructor [59]. Bajo Optato se convirtieron los circunceliones en una tropa paramilitar [60], que estaba siempre pronta para intervenir a las órdenes del obispo y durante un decenio fue el terror de los terratenientes del sur de Numidia y en particular de los católicos.

El paso más fatal de su carrera lo dio Optato cuando se alió

---

55. AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 36 *sermo* 2, 19-21; 55 obispos suscribieron el decreto de deposición, pero cf. AGUSTÍN, *C. Crescon.* 4, 6, 7: *centum vel amplius tunc episcopi.* El juicio sobre Primiano: PL 11, 1183-1189.

56. Acuerdos del sínodo de Bagai: ibid. 1189-1191; cf. AGUSTÍN, *C. Crescon.* 4, 58, 69.

57. Sobre los monumentos cristianos conservados cf. P. MONCEAUX, *Timgad chrétien,* París 1911; CHR. COURTOIS, *Timgad, antique Thamugadi* (1951).

58. AGUSTÍN, *C. litt. Petil.* 2, 23, 53; *Ep.* 108, 5.

59. Sobre el mosaico cf. E. ALBERTINI, CRAIBL 1939, 100ss.

60. AGUSTÍN, *C. ep. Parmen.* 1, 11, 17; 2, 2, 4.

con el númida Gildo[61], hermano del rebelde Firmo, al que el emperador Teodosio había nombrado en 386 *comes Africae*, sin duda porque, debido a sus estrechas relaciones con la corte —la hija de Gildo, Salvina, se había unido en matrimonio con un miembro de la familia imperial—, creía poder contar con su lealtad. Su posición se reforzó todavía más cuando fue nombrado *magister utriusque militiae* en África. Sin embargo, también Gildo fue cediendo poco a poco a la tentación de crearse en África un poder independiente de Ravena. Creyó que el mejor medio de lograrlo era el de unirse más estrechamente con Bizancio, desde donde era más difícil controlarle que desde Italia. Ya no es posible establecer hasta qué punto participara también Optato en estos planes. Sin embargo, se le debe considerar como el promotor intelectual de una estrecha colaboración entre los primianistas y Gildo, lo cual le dejaba las manos libres para hacer volver a la Iglesia donatista a los maximianistas todavía recalcitrantes, utilizando para ello sus propios métodos (397)[62]. Desde entonces quedó ligado incondicionalmente a Gildo, incluso cuando éste en 397 se declaró en abierta rebelión contra Ravena, al suspender la exportación de grano a Italia.

Estilicón se hizo inmediatamente cargo de la gravedad del peligro, pero recurrió astutamente al expediente de colocar a Mascazel, hermano de Gildo, a la cabeza de las tropas expedidas a África, ya que una contienda familiar los había convertido en enemigos declarados[63]. Ahora bien, dado que entonces se fueron acumulando los actos de violencia contra los católicos hasta tal extremo que el emperador hubo de conminar con la pena de muerte a los saqueadores de las iglesias de Numidia[64], la empresa militar contra Gildo y Optato tomó también un cariz de política eclesiástica. Las tropas romanas lograron atraer a Gildo a las proximidades de Theveste, donde sus contingentes fueron aniquilados (primavera de 398). Pocas semanas después los dos protagonistas de la intentona, que se habían dado a la fuga, cayeron en manos de los romanos y fueron ejecutados como

61. Sobre la rebelión de Gildo véase H.-J. Diesner, «Klio» 40 (1962) 178-186.
62. Agustín, *C. Crescon.* 3, 60, 66; 4, 25, 32.
63. Orosio 7, 36; Claudiano, *De bello Gildonico*, cf. O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* 5 (reimpr. Stuttgart 1966) 286ss.
64. Cod. Theod. 16, 2, 31.

rebeldes. Con todo, el pueblo sencillo de la Iglesia donatista miró como mártir a Optato, al que veneraban entusiásticamente, mientras que sus hermanos en el episcopado pusieron el mayor empeño en desentenderse de él[65].

Esta derrota inició al mismo tiempo la decadencia del prestigio donatista en el norte de África. El objetivo —así como los medios— de crear una Iglesia «nacional» en territorio norteafricano liberado del yugo romano con la ayuda de rebeldes indígenas, se reveló definitivamente una pura quimera. Asimismo se había puesto de manifiesto lo problemático y estéril de una actitud que en el poder del Estado romano veía fundamentalmente la fuerza del mal, por lo cual no podía hallarse una solución viable para la relación entre la Iglesia y el Estado. La Iglesia católica pudo, desde luego, tras aquel compromiso con los rebeldes de los donatistas, volver a apoyarse en gran escala en el favor del régimen imperial. Sin embargo, no podía contentarse sólo con esto. Para ganarse desde dentro a los humillados donatistas tenía también que hacerles patente la inconsistencia teológica de su posición. Hasta entonces habían faltado hombres que dispusieran de los presupuestos requeridos para esta empresa. Con la consagración de Agustín de Thagaste como obispo de Hipona se inició también en este punto el viraje decisivo.

San Agustín y el donatismo

Cuando el año 388 Agustín, tras una ausencia de cinco años, regresó a su ciudad natal, Tagaste, la escisión de la unidad de la cristiandad norteafricana en dos confesiones no le movió todavía a trabajar directamente por el restablecimiento de la unidad perdida. El centro de su pensamiento y de sus planes estaba aún demasiado ocupado por el ideal de una comunidad de vida ascética formada por algunas personas de iguales sentimientos. Sólo tras su consagración como presbítero de la Iglesia de Hippo Regius, que le confiaba la responsabilidad de los cristianos de la localidad, vino a ser también para él una misión personal buscar la solución del problema donatista. Para com-

65. Sobre la muerte de Optato, AGUSTÍN, *C. litt. Petil.* 2, 92, 209; es posible que Gildo se suicidara: *Chron, min.* 1, 298.

prender a Agustín es de importancia capital hacerse cargo de que el motivo central de su compromiso personal en esta cuestión era su misión pastoral, sentida como grave responsabilidad, de conservar para la Iglesia las personas que le habían sido confiadas y de volver a ganar a los otros para esta Iglesia y para la verdad proclamada por ella. El deber pastoral es la verdadera clave para la inteligencia de la infatigable y múltiple actividad del obispo de Hipona, que durante casi treinta años consumió todas sus energías mentales y físicas, a veces hasta el agotamiento.

En primer lugar, Agustín estaba convencido de que el camino ideal para lograr el restablecimiento de la unidad religiosa era el de la palabra personal, tanto hablada como escrita, camino que además era el que más respondía a sus disposiciones personales. Una vuelta de los donatistas lograda por la fuerza y con medidas de violencia sólo habría llevado al seno de la Iglesia a *christiani ficti* (cristianos fingidos)[66], lo cual habría tenido además repercusiones perniciosas sobre el nivel religioso de la comunidad. Así, los primeros conatos de Agustín de entrar en contacto con los donatistas de su entorno próximo están sostenidos también por su fuerte convicción de la fuerza persuasiva de su palabra. Dondequiera que descubre la posibilidad de un diálogo personal o de una discusión objetiva sobre la cuestión de la separación, se presta con la mayor complacencia. Cuando siente que se evita el contacto con él por razón de su mayor cultura o de su talento oratorio, deja de buena gana a los donatistas la elección de interlocutor[67].

Sus cartas dirigidas a personalidades donatistas están animadas por una profunda seriedad religiosa e ignoran la menor palabra que pueda lastimar. Sin vacilar los interpela como hermanos, puesto que en la doctrina y en el culto tienen numerosos puntos de coincidencia con los católicos. A fin de quebrar el endurecimiento de los frentes propone dejar de lado los reproches estériles sobre cuestiones de segundo orden y buscar en cambio nuevos caminos[68]. Sin embargo, sus conatos, emprendidos con

66. Véase *Ep.* 33 y 93, 17.

67. Ejemplos: *Ep.* 33 q 23 a los obispos donatistas Proculeyano y Máximo respectivamente, cf. también *Civ. dei* 22, 8 y *Ep.* 34,6.

68. *Ep.* 33, 1: *me sincero corde agere et cum tremore christianae humilitatis; Ep.* 23, 6: *tollamus de medio inania obiecta, quae iactari contra invicem solent.*

todo el ardor de su corazón, no tardaron en verse cubiertos por la escarcha de la decepción. Sobre todo quedaron sin resultado digno de mención en el caso de los obispos de la parte contraria; sólo algunos donatistas seglares prestaron atención a esta nueva voz procedente del campo católico y acudieron incluso a sus sermones [69].

El influjo más marcado de estos primeros pasos puede registrarse dentro de la comunidad católica, ya que, como se expresa Posidio, «gracias a este presente de Dios, comenzó a levantar nuevamente la cabeza la Iglesia católica de África, que hacía tanto tiempo yacía desgarrada, oprimida y abrumada frente a los poderosos herejes» [70].

Este relativo fracaso sólo sirvió a Agustín de estímulo para tentar nuevas posibilidades con vistas al cumplimiento de su misión interior, aunque sin abandonar nunca los conatos de diálogo con la otra parte. En adelante descubrió estas posibilidades en dos direcciones: él mismo debía dejar de circunscribir localmente sus iniciativas a Hipona y su entorno próximo e interesar al entero episcopado católico del norte de África en el desempeño del quehacer, y en segundo lugar había que situar en el primer plano la discusión de las cuestiones teológicas decisivas. Para el desempeño del primer quehacer era el colaborador ideal el obispo Aurelio [71], designado en 391 para la sede de Cartago, cuyas dotes de conducción de hombres y de organizador se acreditaron en un largo episcopado († hacia 430) y en una nunca perturbada amistad de toda la vida con Agustín. El segundo quehacer, el teológico, sólo un hombre podía intentar acometerlo en aquel tiempo en África del norte. Este hombre era el obispo de Hipona.

El lugar indicado para la discusión del problema donatista por el entero episcopado católico era la institución del sínodo episcopal norteafricano. Al obispo Aurelio corresponde el mérito de haber inoculado a éste nueva vida cuando en el primer sínodo convocado por él en Hipona (393) hizo tomar el acuerdo de que en adelante los obispos de todas las provincias norteafri-

---

69. Posidio, *Vita Aug.* 9, 2, 10; Agustín, *Ep.* 76 y 105
70. Posidio, *Vita Aug.* 7, 2, 8.
71. Sobre él A. Audollent, DHGE 5 (1931) 726-738.

canas se reunieran por lo menos una vez al año al objeto de mantener deliberaciones conciliares [72]. No cabe duda de que esta dirección firme y resuelta infundiría al episcopado, tras largos años de resignación, una nueva conciencia de su fuerza y de que al mismo tiempo haría posible a Agustín proponer a sus hermanos obispos su enfoque de los quehaceres y ganarlos para su punto de vista. Ya en Hipona se trató de la cuestión del paso a la Iglesia católica de obispos y presbíteros donatistas. Mientras que los sínodos anteriores se habían negado a aceptar a éstos en el clero católico con el rango que habían poseído anteriormente, ahora se acuerda hacer una excepción con los obispos que no hubieran practicado el segundo bautismo, o que quisieran pasarse con su misma comunidad a la Iglesia católica [73].

El sínodo de Cartago de septiembre de 401 dio un importante paso hacia adelante: deja al arbitrio del respectivo obispo la decisión sobre la aceptación de clérigos donatistas, aunque establece un nuevo criterio: «si ello parece provechoso para la *pax christiana*» [74]. Se acuerda además intentar ya el diálogo directo con los obispos y comunidades donatistas sobre una base más amplia y se encarga de ello a obispos escogidos que hayan de proceder *leniter et pacifice* (= con suavidad y pacíficamente). Se les sugiere que al hacerlo se ocupen especialmente de la escisión maximianista entre los donatistas mismos, porque aquí — se dice — se muestra la inconsecuencia de la dirección donatista, ya que el bautismo administrado por maximianistas disidentes había sido reconocido como válido al ser admitidos de nuevo en la comunión donatista [75]. No es difícil reconocer aquí la mano de Agustín, que también en otras circunstancias abogó por la posibilidad de decisión del respectivo obispo y dio constantemente una cierta preferencia a la argumentación con el cisma maximianista [76].

---

72. Los resultados de las deliberaciones de este sínodo se han conservado en el llamado *Breviarium Hipponense*, PL 56, 418-431 = Mansi III 917-924. Cf. Ch. Munier, *Cinq canons inédits du concile d'Hippone du 8 oct. 393*, RDC 18 (1968) 16-29. Bajo Aurelio se celebraron unos 20 sínodos: *Conc. Carth. a. 525*, Mansi VIII 643.

73. *Brev. Hippon.* II 37. Uno de los motivos de estas facilidades fue desde luego también la enorme penuria de sacerdotes entre los católicos, constantemente deplorada por los sínodos de entonces, cf. Aurelio en el sínodo de Cartago de junio de 401: *Cod. can. eccl. Afr.* 55-56.

74. Ibid., can. 68 *si hoc paci christianae prodesse visum fuerit.*

75. Ibid., can. 66 y 69.

76. Agustín, *Ep.* 245, 2; *C. Crescon.* 1, 4; *Retract.* 2, 26 29 35. Cf. A.C. de Veer,

El sínodo de Cartago de agosto de 403, estimulado sin duda por ciertos éxitos alcanzados —el año 402 regían comunidades católicas tres antiguos obispos donatistas[77]— acordó intentar un diálogo religioso al más alto nivel. Cada obispo donatista recibió su invitación, cursada por las autoridades públicas, a la que debían dar también su respuesta. En el formulario de la invitación encarece el sínodo la pureza de sus intenciones y ruega a los obispos de la parte contraria se dignen nombrar sus representantes en un sínodo convocado al efecto, con los cuales quería discutir *cum pace* la delegación católica todas las cuestiones relacionadas con la separación; no aceptar la invitación equivalía, se decía, a confesar la propia inseguridad en la materia[78]. Sn embargo, no se vieron cumplidas las grandes esperanzas del sínodo católico. Primiano de Cartago rechazó bruscamente la invitación con la fórmula genuinamente donatista: «Es contrario a la dignidad de los hijos de los mártires sentarse juntamente con los descendientes de los *traditores*», comunicó su postura a todos los obispos donatistas y se anticipó a la decisión de su propio sínodo, que rechazó rotundamente la invitación de los católicos[79].

La intensificada actividad católica y el éxito parcial que había conseguido desencadenaron además una nueva avalancha de actos de violencia de los donatistas, cuyas víctimas fueron primeramente obispos católicos, en especial los más activos, y por la otra parte clérigos donatistas pasados a la Iglesia católica. El amigo de Agustín, Posidio, fue asaltado y cruelmente maltratado en un viaje, mientras que un atentado proyectado contra Agustín no se llevó a efecto porque su cabecilla se extravió en el camino[80]. Fueron también objeto de malos tratos los obispos católicos Maximiano de Bagai y Servus de Thubursicu, y el padre de éste, anciano presbítero, que murió poco después de resultas de la agre-

---

L'exploitation du schisme maximianiste par s. Augustin dans la lutte contre le Donatisme, RechAug 3 (París 1965) 219-237.

77. AGUSTÍN, *Ep.* 69; *C. Crescon.* 2, 12.

78. El formulario de la invitación: *Cod. can. eccl. Afr.*, can. 92 (Mansi III 791-794). Las medidas preparadas, ibid. can. 91. Los edictos de los funcionarios sobre el procedimiento de la invitación: *Gesta coll. Carth.* 3, 174; *Brevic. coll.* 3, 6.

79. La respuesta de Primiano, en AGUSTÍN, *C. part. Don. post gesta* 1, 1: *indignum est ut in unum conveniant filii martyrum et progenies traditorum.* Cf. también AGUSTÍN, *Enarr in ps.* 36 II 18.

80. POSIDIO, *Vita Aug.* 12; las dudas sobre la relación de Posidio son infundadas: H.-J. DIESNER, Stpatr 6, 4 (Berlín 1962) 350-355.

sión. Entre los clérigos donatistas de otrora perseguidos en esta ocasión se contaron los presbíteros Restituto y Marco, así como un diácono de la Iglesia de Urgis [81].

Cuando el sínodo episcopal católico reunido en Cartago en junio de 404 examinó la nueva situación, se acordó que ante tal empleo masivo de la violencia había que recurrir a la protección de la autoridad pública. Mientras que un grupo de obispos, más bien entrados en años, tenían por indicada la imposición de la unión mediante una ley imperial e invocaban en favor de ello los resultados favorables de anteriores medidas del gobierno —se pensaba sin duda en los edictos del emperador Constantino, de los años 347-348—, se impuso el punto de vista de la corriente representada por san Agustín, que se pronunció contra una prohibición radical del donatismo, exigiendo tan sólo que fuesen impedidos por las autoridades los actos de violencia, y que fuesen castigados aquellos obispos y clérigos donatistas cuya responsabilidad en tales actos pudiese ser comprobada. Este grupo estimaba que la base jurídica existía ya en la ley contra los herejes dictada por el emperador Teodosio el año 392 y que no se requería por tanto un nuevo edicto. Los obispos Teasio y Evodio, en calidad de delegados del sínodo, informarían al emperador sobre los incidentes de los últimos meses y solicitarían las necesarias medidas de protección [82]. Cuando la delegación llegó a Ravena, el emperador Honorio tenía ya tomada su decisión. Los obispos de Numidia, Maximiano y Servus, que acabamos de mencionar, le habían hecho una descripción tan impresionante de la situación, aludiendo a su propia suerte personal, que el 12 de febrero de 405 promulgó un edicto de unión [83], que iba mucho más allá de los deseos de los obispos: los donatistas quedaban equiparados en un todo a los herejes, porque enseñaban la necesidad de un nuevo bautismo e incluso lo practicaban. A esto respondían las severas sanciones impuestas: entrega de las iglesias donatistas a los católicos, prohibición de cualquier clase de reuniones, destierro de los obispos y clérigos contrarios a la unión.

81. Sobre Maximiano, Servo y Restituto véase AGUSTÍN, *C. Crescon.* 3, 47 y 53; sobre Marcos, AGUSTÍN, *Ep.* 105, 3.

82. Las deliberaciones del sínodo: *Cod can. eccl. Afr.*, can. 93, cf. la relación de AGUSTÍN, *Ep.* 185, 7, 25.

83. Cod. Theod. 16, 5, 37 38; 16, 6, 4 5.

La negligencia de los funcionarios en la ejecución del edicto sería sancionada con penas pecuniarias.

En Cartago se actuó sin demora: Primiano partió para el exilio y con él también el obispo Petiliano de Cirta. Pero entonces se dirigieron por su parte a Ravena y sorprendentemente se declararon dispuestos a entablar un diálogo religioso con un obispo católico, sobre cuyo resultado había de juzgar el *praefectus praetorio*[84]. En las provincias en cambio se levantó por todas partes una fuerte oposición de los donatistas, ante la cual se retrajeron con frecuencia los funcionarios, de modo que Honorio hubo de exigir insistentemente la ejecución del edicto de unión mediante una serie de decretos[85]. Las repercusiones fueron muy variadas según las localidades; donde las conversiones eran numerosas, había razones para dudar de su sinceridad[86].

La caída de Estilicón (408), al que los donatistas imputaban una parte considerable de la política de opresión del emperador, despertó en ellos la esperanza de un cambio de la situación. Se propaló la noticia de que habían sido derogadas las disposiciones del año 405, y los donatistas intentaron recobrar por la fuerza las posesiones y el prestigio de que habían sido privados por la ley. Una vez más Aurelio de Cartago hubo de implorar ayuda en Ravena, y entonces se notificó claramente a los donatistas que las leyes de 405 se mantenían en todo su vigor[87]. El recién nombrado procónsul Donato las interpretó con sumo rigor e incluso proyectó fulminar la pena de muerte, contra lo que Agustín protestó sin demora[88]. Sólo cuando Donato fue reemplazado por el pagano Macrobio amainó la presión sobre los donatistas, y a comienzos del año 410 un edicto imperial para África del norte disponía sorprendentemente que cada cual era libre de optar por uno u otro culto cristiano[89]. Ahora bien, esta declaración de

---

84. AGUSTÍN, *Ep.* 88, 10, *Brevic. coll.* 3, 4; *Gesta coll. Carth.* 3, 141.
85. Cod. Theod. 16, 5, 39, 41 y 43; cf. *Cod. can. eccl. Afr.* can. 94.
86. AGUSTÍN, *Ep.* 185, 30: *plurimi simulando communicaverunt.*
87. Cod. Theod. 16 5, 41 44 46.
88. *Ep.* 100, 2.
89. Esta disposición falta en el *Cod. Theod.*, pero fue dictada con toda certeza y se explica por la difícil situación de política interior de los años 409-410, que forzó al emperador a adoptar, siquiera fuera pasajeramente, una actitud tolerante. Véase *Cod. can. eccl. Afr.*, can. 108; AGUSTÍN, *Ep.* 108, 6, 19. Sobre toda la cuestión, A.C. DE VEER, *Une mésure de tolérance de l'empereur Honorius*, RÉB 24 (1966) 187-195.

tolerancia fue derogada ya en agosto del mismo año a ruegos de una delegación de obispos católicos, que presentó al emperador los puntos de vista y los deseos del episcopado católico tocante a un amplio y definitivo diálogo religioso de ambas confesiones[90].

Luego, el 14 de octubre de 410, encargó el emperador oficialmente al senador Marcelino la preparación y organización de dicha conferencia y al mismo tiempo lo designó como presidente y árbitro de la misma[91]. Esta vez difícilmente podían sustraerse los donatistas, ya que ellos mismos habían solicitado tal diálogo dos años antes. Finalmente parecía cumplido el deseo concebido hacía años y propuesto infatigablemente por Agustín.

Ahora bien, ¿no hacía ya tiempo que Agustín había abandonado la idea de una discusión pacífica sobre la vuelta a la unión, puesto que había ido poco a poco mitigando su repulsa a una solución impuesta por la fuerza, hasta dar al fin su asentimiento al recurso a los poderes públicos? Toda toma de posición sobre la actitud de Agustín en esta materia ha de partir del hecho innegable de que él mismo reconoce reiteradamente y sin ambages una modificación de sus puntos de vista[92]. Con no menor claridad se expresa sobre los motivos que habían acarreado tal cambio. Uno de ellos era la visión realista adquirida en la vida cotidiana, con frecuencia terriblemente dura, según la cual tanto la vida de los católicos particulares como la libre proclamación de la *veritas catholica* sólo así podía ser salvaguardada contra los asaltos donatistas. Muchos donatistas, creía también Agustín, sólo tendrían la posibilidad de decidirse libremente si se veían librados de la presión a que están sometidos por sus propias autoridades. Además —añade—, los ejemplos que le habían puesto ante los ojos sus colegas lo habían convencido de que la legislación oficial del pasado había dado motivo de reflexión a numerosos donatistas, que luego se habían vuelto católicos de convicción. Y, aña-

---

90. *Cod. can. eccl. Afr.*, can. 107b; *Cod. Theod.* 16, 5, 51; *Gesta coll. Carth.* 1, 4, 5.

91. Cod. Theod. 16, 11, 3.

92. Por ejemplo, *Ep.* 93, 5, 16-17: *mea primitus sententia non erat nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus.* Cf. también *Retract.* 2, 21; *Ep.* 185, 25; *C. Crescon.* 3, 48, 53.

de al fin, había acabado por ver claro que en la situación africana concreta no se trataba ya de un mero cisma, sino de una herejía, que se manifestaba con la mayor claridad en la doctrina donatista del bautismo, según la cual la eficacia de este sacramento no depende ya de Cristo, sino de la cualidad moral del bautizante [93].

Para con esta herejía hay por tanto que aplicar las leyes que el Estado regido ahora por emperadores cristianos ha dictado para tales casos, aunque con la restricción de que en su aplicación quede siempre salvaguardada la *caritas christiana* y sin que se pueda nunca imponer la pena de muerte [94]. Estas leyes, dice Agustín, son siempre sentidas como coacción por aquellos que son alcanzados por ellas; sin embargo, hay que atender también al fin que persiguen; éstas querían conducir al bien, a la salvación; y así como hay una clase de persecución que retrae del error, hay otra que precipita en el error. Hay una persecución como la que según el Evangelio practican los criados a los que envía su amo por los caminos y los cercados para «forzar a entrar» a los pobres (Lc 14, 23), o el pastor que «persigue» a la oveja perdida, la vuelve al redil, siquiera sea contra su voluntad, y de esta manera la salva (Mt 18, 12-14). «¿Por qué no habría la Iglesia de forzar a volver a casa a sus hijos extraviados cuando hijos extraviados llevan a otros por la fuerza a la perdición?» [95].

Se comprende que esta actitud de Agustín y su motivación sea el rasgo de su acción que hoy tropieza con la mayor contradicción: la idea moderna de la tolerancia formulará siempre reservas ante tal actitud. Por supuesto, quien rechace de plano la figura de Agustín, también en este punto le atribuirá «manos sucias», y aquel a quien no sean simpáticos los católicos del norte de África del siglo IV, sólo verá en el comportamiento de Agustín una artimaña bien preparada, como en su empleo magistral de las reglas de la retórica clásica en la polémica literaria sólo verá

---

93. Agustín razona reiteradamente su cambio de postura, y con mayor detenimiento en las dos cartas 93 y 185.

94. *Ep.* 110, 1; 133, 1; 134, 2; 153.

95. *Ep.* 185, 6, 23: *cur non cogeret ecclesia perditos filios ut redirent, si perditi filii coegerunt alios ut perirent?* Acerca del sentido agustiniano del *cogite intrare* por contraposición al *compelle intrare,* y acerca de *persecutio* en el sentido del francés *poursuite,* cf. las observaciones filológicas de A. MANDOUZE, *S. Augustin* 348s y nota.

un truco barato, sin preocuparse por aducir una documentación concreta y precisa en apoyo de tales valoraciones[96].

La verdadera cuestión es si la justificación que hace Agustín del recurso a medidas coercitivas por parte del Estado no tuvo efectos contraproducentes en épocas sucesivas y sirvió de álibi o de pretexto para su comportamiento a grupos religiosos de tiempos posteriores y de las más variadas tendencias. Cierto que no se podrá ver en él el primer teórico de la inquisición[97], puesto que lo que quería Agustín no era, ni mucho menos, elaborar una solución académica, abstracta, valedera y aplicable para todos los tiempos, de la cuestión relativa a la licitud de la coerción religiosa, sino que lo que quería era hallar una salida de una situación increiblemente compleja, que lo atormentaba lo indecible y a la que tenía que enfrentarse a diario. En cambio, sí habrá que decir que Agustín no pensó en las consecuencias teoréticas que en una situación diferente podrían deducirse de sus reflexiones concretas[98].

Tampoco se percató Agustín de que la colaboración con aquel Estado que se hallaba bajo régimen cristiano —cuya problematicidad bajo otros aspectos advirtió él perfectamente— en el África septentrional de su tiempo tenía que tener también necesariamente carácter político (asegurar el control político y económico del país sobre el trasfondo de la unidad confesional), y efectivamente lo tenía a los ojos de los donatistas.

Así, debido a esta imbricación de intereses confesionales y políticos, el objetivo puramente religioso de Agustín se vio ya durante su misma vida gravado con una fuerte hipoteca y luego, en siglos posteriores, siguió actuando bajo la forma de agustinismo político[99]. La actitud de Agustín se ha querido explicar por su falta de visión de la cualidad y alcance político incluso de cuestiones religiosas. Desde luego, esta explicación tiene algo de verdad, pero en todo caso no pasa de la superficie. Si se leen

---

96. Cf. una compilación de tales apreciaciones en A. MANDOUZE, o.c. 337 y 353, y la nota.

97. P. BROWN, *St. Agustine*, Londres 1967, p. 240, ibid. 235.

98. Véase últimamente H. MAISONNEUVE, *Croyance religieuse et contrainte. La doctrine de s. Augustin*, MSR 19 (1962) 49-68, sobre el influjo de Agustín en el *Decretum Gratiani* en las causae 23 y 24 sobre la represión de la herejía.

99. Cf. A. MANDOUZE, *L'Afrique chrétienne, le Donatisme et s. Augustin*, «Cahiers de la Pierre-Qui-Vire» n.º 17 (París 1967) 279-297.

con imparcialidad los escritos antidonatistas de Agustín dejándose penetrar por la impresión de conjunto, si se examina su correspondencia en esta materia y todavía más sus sermones, difícilmente se podrá dejar de oír aquí la voz de un hombre que estaba tan movido y hasta hostigado por la responsabilidad religiosa de hacer volver a la *ecclesia* una a los hermanos extraviados [100], que ante esta consideración pasaban a segundo término todas las demás.

El diálogo religioso de Cartago (411) y sus consecuencias

Mientras que el rescripto imperial que ordenaba la celebración del diálogo religioso se expresaba sobre los donatistas en una forma muy poco conciliante, las medidas que adoptó en su preparación el notario Marcelino muestran claramente el empeño en ganar para la participación en el diálogo al mayor número posible de obispos donatistas. En su escrito [101], con el que se invita a Cartago para el 1.° de junio de 411 a todos los obispos de ambas confesiones, asegura a los donatistas que pronunciará su dictamen con la mayor imparcialidad. Ellos pueden por su parte designar todavía un segundo árbitro y se les da la garantía de que una vez terminada la conferencia podrán regresar a sus sedes sin ser molestados.

Hasta que se pronuncie el veredicto serán suspendidas todas las medidas de coacción contra los herejes donatistas, para lo cual se cursan las correspondientes instrucciones a las autoridades locales.

El eco que halló este escrito fue muy estimulante para Marcelino. El primado donatista Primiano no sólo anunció su participación personal en la conferencia, sino que además requirió con una encíclica a los obispos donatistas a acudir en el mayor número posible a Cartago [102]. Pocos días antes de la inauguración de la conferencia pudo presentar Marcelino a los dos grupos un detallado orden del día, solicitando de ellos su aprobación y el despacho de los procedimientos de preparación que en él se pro-

---

100. De manera especialmente impresionante en *sermo* 46.
101. *Gesta coll. Carth.* I 5; I 4, el rescripto imperial.
102. Ibid. II 50; la encíclica, mencionada por AGUSTÍN, *Ad donat. post coll.* 24, 41.

ponían[103]. Por cada grupo se habían previsto siete oradores que habían de elegirse antes del comienzo de la conferencia y que dispondrían de otros tantos asesores. Las actas de los debates, para cuyo registro estaba previsto un equipo de taquígrafos[104], serían redactadas por cuatro representantes de cada una de las partes y quedarían expuestas en carteles. No hubo respuesta de los donatistas[105] tocante al orden del día, pero criticaron en cambio la decisión de que sólo fuesen admitidos a las deliberaciones los representantes elegidos y no todos los obispos presentes; sin embargo, eligieron los delegados previstos por Marcelino.

Los católicos no sólo dieron su asentimiento sin reservas al orden del día, sino que además se comprometieron a dejar a los donatistas en sus sedes episcopales, caso que el resultado de la conferencia fuese negativo para ellos; si la decisión fuera favorable para los católicos, los obispos donatistas conservarían su rango y su cargo, caso de incorporarse a la Iglesia católica[106]. Saltaba a la vista su empeño en crear una atmósfera propicia para las deliberaciones; Agustín rogó en algunos sermones a los católicos de Cartago que se abstuviesen de toda manifestación y apoyasen con sus oraciones el proyecto de la conferencia de unión[107].

Contrariamente a los donatistas, los católicos publicaron su *mandatum*, el texto con los nombres de sus delegados, juntamente con las instrucciones impartidas a éstos[108], en las cuales quedaba marcada claramente la línea a que querían atenerse en las discusiones. La cuestión central sería en todos los casos la de la verdadera Iglesia, de la que había que separar netamente cuestiones de detalle, como, por ejemplo, «el caso Ceciliano». Para la argumentación teológica se había añadido ya un catálogo de textos de la Biblia, que sin duda había sido compilado por san Agustín.

Las acusaciones que eran de prever por parte donatista acerca del reconocimiento del bautismo de los herejes por los católicos, acerca del recurso a la autoridad pública en la lucha contra los

103. *Gesta coll. Carth.* I 10.

104. Sobre esto E. TENGSTRÖM, *Die Protokollierung Collatio Carthaginiensis*, Goteborg 1962.

105. *Gesta Coll. Carth.* I 14.

106. Ibid. I 16; AG., *Ep.* 128 1; *Brevic. coll.* I 5. Agustín logró obtener el consentimiento de todos los obispos católicos menos dos: *Gesta cum Emer.* 6.

107. *Sermo* 357 y 358.

108. *Gesta coll. Carth.* I 55

donatistas, serían refutadas en cada caso mediante referencia al análogo comportamiento de los donatistas con ocasión del cisma maximianista y bajo el reinado del emperador Juliano. En cuestiones de hechos históricos como, por ejemplo, si Ceciliano o su *consecrator* Félix habían sido *traditores*, se aportarían los documentos de los archivos oficiales, que también había recogido diligentemente Agustín. Todo conato de los donatistas de desviarse a la discusión de cuestiones particulares de segundo orden sería soslayado de antemano con el imperativo, dictado imperturbablemente, de centrarse en el punto crucial de la conferencia: la verdadera Iglesia.

Cuando el 1.° de junio inauguró Marcelino la conferencia en las Termas de Gargilio, sólo comparecieron por parte católica sus 18 delegados, mientras que por los donatistas asistió el entero episcopado presente en Cartago[109]. Su táctica fue desde un principio la de diferir o esquivar la discusión de las cuestiones teológicas fundamentales, suscitando a este objeto nuevas y nuevas cuestiones formales de procedimiento, a las que en un principio se avino Marcelino con gran paciencia. Así transcurrieron los dos primeros días de sesiones, tras los cuales fue interrumpida la conferencia a fin de dar tiempo a los donatistas para estudiar el *mandatum* católico, cuya refutación sistemática tenían ellos intención de elaborar[110]. Cuando al reanudarse los debates el 8 de junio pidieron que fuese leída y discutida inmediatamente su refutación, reconoció sin demora Agustín que había llegado su propia oportunidad y apoyó la solicitud, porque con ello se le ofrecía la posibilidad de proceder exactamente conforme al esquema trazado por él y de presentar en una exposición coherente el punto de vista católico en todos los puntos de importancia[111]. Su soberano dominio de la materia, su seguridad en el recurso a la Biblia, su exacto conocimiento de los documentos, su prontitud para la réplica a los reparos de los donatistas, lo constituyeron en la figura dominante de aquel día. Ya muy entrada la noche cerró Marcelino el debate y notificó el veredicto, según el cual los donatistas habían sido refutados por los católicos *omnium docu-*

109. Ibid. I 2.
110. Ibid. II 12; III 258.
111. Ibid. III 260-261. *Brevic. coll.* 3, 15 inserta la intervención de Agustín.

mentorum manifestatione[112]. Pocos días después volvió a hacer público el resultado de la conferencia en forma de un edicto que el 30 de enero de 412 fue confirmado con un rescripto del emperador Honorio[113].

Los obispos donatistas no tardaron en interponer recurso de apelación cerca del emperador contra la sentencia pronunciada, alegando sobre todo que Marcelino no sólo había incurrido en varios defectos de forma, sino que además se había hecho culpable de parcialidad y hasta de soborno[114]. No obstante, las autoridades públicas desestimaron el recurso y sacaron fría e inexorablemente las consecuencias del veredicto. Marcelino dispuso además que todos los clérigos donatistas que todavía recusaban la unión dejasen inmediatamente sus iglesias a los católicos, que fuesen disueltas las agrupaciones de circunceliones y en adelante fuesen vedadas todas las reuniones de los donatistas[115]. El rescripto imperial de 412 volvió a poner en vigor todas las anteriores prohibiciones, fulminó graves penas pecuniarias a los recalcitrantes, en ocasiones incluso hasta la confiscación de toda su hacienda, y conminó el destierro de suelo africano al clero contrario a la unión[116]. Algunos católicos estaban totalmente de acuerdo con que las leyes fuesen aplicadas con todo rigor, diciendo que entonces la suavidad equivalía a negligencia o debilidad. Una vez más se constituyó Agustín en portavoz de la *mansuetudo catholica*, que prohibía sobre todo la aplicación de la pena de muerte. También entonces propugnó resueltamente un proceder mitigado, hasta el punto de que tuvo que justificarse ante el reproche que se le hacía de favorecer francamente a los donatistas, para los que reclamaba la impunidad[117].

Si bien Agustín podía atribuirse el influjo decisivo en el resultado favorable para los católicos que se había logrado en el diálogo religioso, en modo alguno hizo alarde de triunfo personal. Es cierto que en una ocasión habla de *evidentissima victoria*

112. Según AGUSTÍN, *Brevic. coll.* 3, 43; no se ha conservado el texto de la sentencia de Marcelino.

113. El edicto, al final de los *Gesta coll. Carth.*, en PL 11, 1418-1420; el rescripto imperial en Cod. Theod. 16, 5, 52.

114. AGUSTÍN, *Ad donat. post coll.* 1; 16; 57; 58; *Gesta cum Emer.* 2; 3.

115. Texto en la llamada *sententia cognitoris:* PL 11, 1418-1420.

116. Cod. Theod. 16, 5, 52.

117. *Ep.* 139, 2; 153.

nostra, pero con ello se refiere al triunfo de la *catholica veritas.* Cuando luego se iniciaron las conversiones en masa y se le tributaron a él elogios como autor de tales éxitos, los rechazó fríamente diciendo: *non sunt haec opera nostra, sed Dei*[118]. Además no se hace la menor ilusión sobre la calidad de determinadas conversiones, por lo cual recalca ahincadamente el deber de los obispos de procurar con su esfuerzos pastorales la transformación interna de los donatistas y su vuelta sincera a la unidad católica, como lo intenta él ejemplarmente en sus sermones[119].

Sin embargo, una minoría sigue todavía largo tiempo refractaria a la unión. De ella forman parte sin duda la mayoría de los obispos donatistas —que según Agustín eran los verdaderos *victi* en el diálogo religioso— a los que sigue acusando severamente, estableciendo una clara distinción entre ellos y la gran masa del pueblo donatista cristiano, así como al desdichado resto empedernido de los circunceliones, que todavía hacia 420 amenazaban con el suicidio si se los quería inducir con la fuerza a adherirse a la Iglesia católica[120]. Hacia el 418 más de 30 obispos donatistas se reunían en Numidia y llegaron a consagrar nuevos obispos[121].

La pervivencia de un inconmovible resto donatista viene atestiguada por toda una serie de disposiciones imperiales que siguen al edicto de 412 y se extienden hasta el momento de la invasión de los vándalos; en ellas se requiere reiteradamente a los respectivos funcionarios a ejecutar con rigor las medidas dictadas, bajo la amenaza de ser ellos mismos sometidos en caso contrario a la rendición de cuentas[122].

El año 420 publica Agustín su último escrito antidonatista, después del cual este tema aparece ya sólo esporádicamente en su correspondencia, mientras que en sus sermones no asoma en absoluto; también desde 418 desaparece durante decenios del orden

---

118. *Ep.* 141, 1 y 3; 142. Las «conversiones» en masa ep. 185, 3: *liberantur per illas leges .. fundi, pagi, vici, castella, municipia, civitates.* 185, 7: *multi... correcti sunt et cotidie corriguntur.* Cf. también *Sermo* 359, 7; POSIDIO, *Vita Aug.* 13.

119. *Ep.* 185, 8; *Sermo* 112; 137-38; 197; 296; 359; además una serie de las *Enarr. in ps.*

120. Su escrito *Contra partem Donati post gesta* es un implacable alegato contra el episcopado donatista, al que trata de aislar del pueblo. Los circunceliones: *Ep.* 204.

121. *Contra Gaudent.* I 37, 47-48.

122. Cod. Theod. 16, 5, 54-56; 63-65.

del día de los sínodos de obispos norteafricanos[123]. Agustín se veía por fin liberado del mayor quehacer pastoral y de la más agobiante responsabilidad que le había impuesto el cargo episcopal.

Al desempeño de la misión pastoral práctica, de reconquistar la unidad de la cristiandad de África septentrional, se añade en no menor medida la mies teológica resultante del enfrentamiento con el donatismo, que quedó recogida en los escritos antidonatistas de Agustín[124]. Concretamente se trata en primer lugar del definitivo esclarecimiento de la relación entre sacramento y ministro, y luego de una inteligencia profundizada de la esencia y misión de la Iglesia. La práctica donatista de rebautizar partía de un concepto del sacramento que hacía depender su eficacia de la «pureza» del ministro. Para Agustín significaba esto «poner la esperanza en un hombre» y no en Cristo, *auctor* de los sacramentos y cuyos solos méritos les confieren eficacia. El que bautiza no es por tanto Pedro o Juan, ni tampoco Judas, sino que el que bautiza es siempre Cristo[125]. La interna pureza y santidad del sacramento no puede ser afectada por la santidad ni tampoco por la impureza del ministro, no es nunca realzada ni mermada por éstas[126]. Dado que Agustín distingue además entre el acto sacramental que efectúa el ministro y la gracia salvífica del sacramento, que sólo confiere el Espíritu Santo operante en la Iglesia de Cristo, puede reconocer la existencia y validez de los sacramentos administrados por herejes y cismáticos, aunque dichos sacramentos no produzcan su eficacia salvífica, ya que ésta se halla ligada a la presencia del Espíritu Santo, la cual a su vez sólo se da en la verdadera Iglesia. Una vez que el que ha sido bautizado fuera de la única Iglesia se incorpora a ésta por la imposición de las manos, tiene participación en la unidad operada por el Espíritu Santo y consiguientemente también en la gracia del sacramento vinculada a dicha unidad[127]. Cierto que Agustín desarro-

---

123. El último escrito: *Contra Gaudentium;* las últimas cartas: *Ep.* 108 y 109 de 423. El sínodo de 1.º de mayo de 418 se ocupa al final de la reorganización de las diócesis norteafricanas, que se había hecho necesaria: *Cod. can. eccl. Afr.*, can. 117-124.

124. Véase la compilación por Y. CONGAR, BiblAug 28 (1963) 86-124.

125. Reiterado con múltiples variaciones: *C. ep. Parmen.* II 15, 34; *C. litt. Petil.* I 9, 10; *In ev. Joh. tract.* 5, 18; 6, 8; 15, 3.

126. *De bapt.* III 10, 15; IV 21, 28.

127. De bapt. V 23, 33; *C. ep. Parmen.* II 13, 18; *Sermo* 269, 2.

lló estas distinciones y principios especialmente a propósito del sacramento del bautismo, pero los extiende también a los demás sacramentos, principalmente al sacramento del orden y al de la eucaristía. Con esto quedaba superada definitivamente en la teología la inteligencia del sacramento defendida por Cipriano.

Agustín enriqueció la doctrina de la Iglesia mediante nuevas y profundas intuiciones a las que llegó gracias a su distinción entre la *ecclesia* tal como es ahora y la *ecclesia qualis futura est*[128]. Mientras que los donatistas se entendían a sí mismos como la Iglesia de los puros, sin mancha ni arruga, Agustín reconoce que en la Iglesia tal como es ahora viven juntos buenos y malos hasta el juicio final, en el que se producirá la separación definitiva. Se puede pertenecer a la Iglesia *corpore* y también *corde;* en el primer caso se posee la *communio sacramentorum,* pero no se posee la *societas sanctorum* o *Spiritus,* por lo cual tampoco se posee la *pax,* la *unitas,* la *caritas,* que son precisamente dones de este Espíritu. La Iglesia es la comunidad de los que han oído o han de oír en el futuro la llamada de Dios en Cristo, pero la unidad interna de esta Iglesia sólo viene a ser plena realidad por la *pax* que opera en ella el Espíritu Santo. Así como el Espíritu es el vínculo entre Padre e Hijo y así consuma la comunión de los tres en la unidad, así es también el vínculo que constituye a la Iglesia en la «comunión de los santos»[129].

Con este enfoque de la Iglesia vuelve Agustín a superar a Cipriano, que veía en la comunión de los obispos el fundamento de la unidad, y corrige la sobreestimación eclesiológica del cargo episcopal de los donatistas, en cuanto que éstos veían en sus titulares, como administradores de los sacramentos, también a los administradores de los respectivos dones de gracia, por lo cual los llamaban padres espirituales en sentido pleno. Para Agustín en cambio es la Iglesia la madre espiritual de los creyentes y, en cuanto tal, titular del poder de las llaves y de la infalibilidad[130].

Para hacer todavía más palpable la realidad de esta *mater ecclesia,* gusta Agustín de recurrir especialmente a la imagen de

---

128. *Brevic. co.* III 10, 20; *Retract.* II 44, 2.
129. Véase Y. CONGAR, o.c. 100-103 y HDG III (1971) 3-6.
130. Cf. P. RINETTI, *Sant'Agostino e l'Ecclesia mater* = Augustinus Magister II 827-835.

la *columba*[131], cuyo simbolismo utiliza con tanta frecuencia la Escritura cuando habla de paz, de pureza, de fidelidad y del Espíritu Santo. Ahora bien, Agustín profundiza y enriquece el contenido de símbolo de la palabra cuando llama *columba* a la Iglesia misma y ve en esta paloma la única y fiel *sponsa Christi*, la inocente y pura, que gime por sus miembros pecadores y gimiendo llama a aquellos que están separados de ella, y que recibió el Espíritu Santo para dar por él la *pax* a todos sus miembros. Sólo el que posee esta *Pax columbae* opera su salvación, y así Agustín se adhiere, profundizándola, a la sentencia de Cipriano *extra ecclesiam nulla salus*. Introduce así en su eclesiología profundizada los planteamientos válidos de la inteligencia cipriana de la Iglesia[132], sólo que en los días de Agustín no había por parte donatista ningún teólogo que reconociera y aprovechara estas ideas y consiguientemente contribuyera de manera menos dolorosa a la reconquista de la *pax ecclesiae* en la cristiandad norteafricana de aquel entonces.

XII. PELAGIO Y SUS CONSECUENCIAS

FUENTES: A. BRUCKNER, *Quellen sur Gesch. des pelagianischen Streites*, Tubinga 1906. Síntesis de bibliografía pelagiana en J. MORRIS, en JThS NS 16 (1965) 26-60. Catálogo de los escritos auténticos y dudosos de Pelagio en A. HAMMAN, en PL suppl. 1,1101-09. PELAGIO, *Expositiones in epistulas Sancti Pauli*, pub. por A. SOUTER, en TSt 9, 1-3, Cambridge 1922. 1926, 1931, texto del mismo en PL supl. 1. 1110-1374; *Libellus fidei ad Innoc.*, en PL 45, 1716-18; *Epistula ad Demetriadem*, ibid. 30, 15-46. Fundamental para la cuestión de la autenticidad, G. DE PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausana 1943; id., *Essai sur le style et la langue de Pélage*, Friburgo 1947; id., en RÉL 29 (1951) 284-294; R.F. EVANS, *Four Lettres of Pelagius*, Londres 1968. JULIÁN DE ECLANO, *Commentarius in prophetas minores tres*, en PL 21, 950-1104; *Expositio libri Job*, en PL supl. I, 1573-1679. *Escritores antipelagianos:* JERÓNIMO, *Dialogi contra Pelagianos*, en PL 23, 495-590; *Ep. 133*, en CSEL 56, 241-260; OROSIO, *Liber apologeticus contra Pelagianos*, en CSEL 5, 603-664; MARIUS MERCATOR, *Commonitorium y Super nomine Caelestii*, en ACO I, 5, 5-23 65-70; AGUSTÍN, en CSEL 42 y 60 rec. C.F. VRBA y I. ZYCHA, Viena 1902, 1912; PL 44-45; S. KOPP - A. ZUMKELLER, *Aurel. Augustinus, Schriften gegen die*

---

131. Los comprobantes de *columba* = *ecclesia*, en BiblAug 28 (1963) 104-109 nota.
132. Sobre esto F. HAMER, *Le baptême et l'église*, «Irénikon» 25 (1952) 263-275.

Semipelagianer, Wurzburgo 1955; A. ZUMKELLER, *Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer* I-II, Wurzburgo 1964-71. «Bibliothèque Augustinienne» reúne en 4 vol. los escritos sobre la gracia, surgidos de la crisis pelagiana (vol. 21 y 22, París 1966 y 1975), de las primeras polémicas con Julián (vol. 23, París 1974) y los escritos contra los semipelagianos (vol. 24, París 1962). Un compendio muy útil de textos agustinianos sobre la doctrina de la gracia, con trad. franc., puede hallarse en J. CHÉNÉ, *La théologie de s. Augustin. Grâce et prédestination,* Le Puy - Lyón 1962.

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre Pelagio:* A.-J. GAUDEL, en DThC 12, 382-406; R. HEDDE - E. AMANN, *Pélagianisme,* ibid. 12, 675-715; E. DINKLER, en PAULY-WISSOWA 19, 226-242; G. DE PLINVAL, véase *Fuentes;* J. RIVIÈRE, *Hétérodoxie des Pélagiens en fait de rédemption,* en RHE 41 (1946) 5-43; J. FERGUSON, *Pelagius,* Cambridge 1956; T. BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius,* Uppsala 1957; S. PRETE, *Pelagio e il Pelagianismo,* Brescia 1961; R.F. EVANS, *Pelagius,* Londres 1968; P. BROWN, *Religion and Society in the Age of St. Augustine,* Londres 1972, 183-226; *Sobre Julián de Eclano:* A. HAMANN, en PL supl. 1, 1571-1572; G. BOUWMAN, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos,* Roma 1958; R. REFOULÉ, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe,* en RSR 52 (1964) 42-84 233-247. *Sobre Agustín:* los apartados en la bibliografía agustiniana de C. ANDERSON y T. BAVEL (cf. cap. XI) y en «Bibliothèque Augustinienne», t. 21, 22, 23 y 24, cit. antes; N. MERLIN, *S. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce,* París 1931; Y. DE MONTCHEUIL, *La polémique de s. Augustin contre Julien d'Éclane,* en RSR 44 (1956) 191-218; A. GUZZO, *Agostino contro Pelagio,* Turín 1958; H. ULBRICH, *Augustinus Briefe zum pelagianischen Streit,* tesis. Gotinga 1958, extracto en RevÉAug 9 (1963) 51-75 235-258; J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas* I, Basilea 1960; J. CHÉNÉ, *Les origines de la controverse semi-pélagienne,* en ATh 13 (1953) 56-109; RSR 43 (1955) 321-341; N.K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul,* Londres 1955, 170-239; F.J. THONNARD, *La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. Rottmanner,* en RevÉAug 9 (1963) 259-287; id., *La prédestination augustinienne, sa place en philosophie augustinienne,* ibid. 10 (1964) 97-239; M. HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez s. Augustin,* París 1964; id., *Libre arbitre, liberté et péché chez s. Augustin,* Lovaina 1968; J.M. LIST, *Augustine on Free Will and Presdestination,* en JThS NS 20 (1969) 420-447. Los capítulos correspondientes en los libros sobre Agustín (cf. cap. VII) de G. BONNER 317-393, P. BROWN 340-407 y A. MANDOUZE 391-453; E. TESELLE, *Augustine the Theologian,* Londres 1970; G. BONNER, *Augustine and Modern Research on Pelagianism,* Villanova 1972.

Las fuentes no dicen cuándo ni por qué motivos el britano Pelagio [1] abandonó su patria y se dirigió a Roma, donde desde por los años 390 vivía como asceta cristiano, aunque sin pertenecer a una comunidad monástica en sentido estricto. En los mismos círculos de la comunidad cristiana romana, en los que en tiempos del papa Dámaso había Jerónimo hecho propaganda con éxito y sin contradicción en favor de la forma de vida ascética, alcanzó Pelagio gran prestigio y logró congregar en torno a sí a un grupo de personas de iguales sentimientos e ideas, entre las que se contaba un abogado, Celestio [2], que pronto sería ardiente y hábil propugnador de los principios de su maestro.

Como razón decisiva del alto predicamento de Pelagio en determinados grupos de la clase alta romana convertida al cristianismo hay que mencionar la seria autenticidad e integridad con que aquel asceta vivía a la vista de todos conforme a sus exigencias morales. A ello se añadía su talento nada común para atraer a las gentes, las sugestivas pinceladas con que describía su ideal de palabra y por escrito [3]. Cierto que de sus numerosos escritos sólo se han conservado tres, cuya autenticidad no deja lugar a duda, a saber, un sucinto comentario a las 13 cartas de san Pablo, un tratado ascético muy sugestivo incluso bajo el aspecto formal, dirigido a la romana Demetria, de la casa de los Anicios, y su profesión de fe para el papa Inocencio I. Sin embargo, en base a nuevas investigaciones se le pueden atribuir hoy con gran probabilidad otros cuatros escritos breves, mientras que una serie de otros textos, las más de las veces en forma de cartas, proceden, si no directamente de su inmediato círculo de discípulos, sí al menos del mundo de ideas pelagiano [4]. Para el conocimiento de

---

1. La mayor parte de las fuentes designan a Bretaña (Inglaterra) como su patria: AGUSTÍN, *Ep.* 186, 1; OROSIO, *Apol. c. Pel.* 12, 3; M. MERCATOR, *Common.* 1; sólo JERÓNIMO, *In Hierem.* prol. y 3, 1 señala Irlanda.

2. Véase G. BARDY, *Célestius*, DHGE 12 (1953) 104-107.

3. Las dotes de escritor de Pelagio son reconocidas tanto por JERÓNIMO, *Dial. c. Pel.* 3, 16, como por AGUSTÍN, *De pecc. orig.* 24.

4. Probablemente auténticos: 1) *De vita christiana*, PL 40, 1031-46; 2) *De divina lege*, PL 30, 105-116; 3) *Ep. de virginitate*, CSEL 1, 224-250; 4. *Ep. ad Celantiam*, CSEL 56, 329-356 (= JERÓNIMO, *Ep.* 148). Catálogo de los restantes escritos «pelagianos» en S. HAMMAN, PL Suppl 1, 1104-09 1679-83, y S. PRETE, *Pelagio* 192s.

tales escritos aprovecha, naturalmente, también la literatura antipelagiana, en primera línea la de Agustín y muy en particular su relación *De gestis Pelagii* hasta el año 417 y algunas de sus cartas, como también, aunque leídos con ojo crítico muy avizor, los escritos de Jerónimo, de Orosio y de Mario Mercator. De esta literatura resulta, poco más o menos, el siguiente cuadro.

El objetivo fundamental de Pelagio y de sus adeptos se halla contenido en una breve fórmula en la carta de un hombre que hacía poco que se había adherido al movimiento; ahora sabe *quomodo verus christianus esse possim*[5]. Este genuino cristianismo pleno lo entienden los pelagianos como lo contrario a aquella actitud característica de la vida de numerosos cristianos «del montón» y cristiano a medias hacia fines del siglo IV en las comunidades cristianas mayores, y en este caso principalmente de Roma. Muchos de ellos vivían con demasiada seguridad, como si la mera recepción del bautismo fuese ya garantía de salvación. Otros excusaban su minimalismo moral diciendo que en medio de las seducciones de la vida cotidiana es prácticamente imposible evitar el pecado, mientras que otros pensaban que la exigencia de una vida cristiana sin pecado, perfecta, sólo reza con una minoría selecta[6].

A esta resignación letárgica contraponían Pelagio y su círculo un ideal moral que estaba marcado por un fuerte optimismo en la estimación de la naturaleza humana y de sus capacidades y por la consiguiente llamada dirigida a la capacidad de esfuerzo y de realización de la voluntad humana[7]. Sólo se asegurará la salvación el cristiano que cumpla los *mandata* de Dios poniendo en juego todas sus energías. Dios ha dado al hombre tal capacidad, ya que ha equipado a la naturaleza humana con la voluntad libre y con el don del discernimiento del bien y el mal, dones que representan una, por así decirlo, *naturalis sanctitas*, que a más de un filósofo pagano había capacitado ya para altas realizaciones morales. Además, a los cristianos en especial ofrece Dios en la vida modélica de las grandes figuras bíblicas, pero sobre todo en la vida ejemplar de Cristo, una ayuda de gracia que los espolea a

---

5. *Ep. Honorificentiae tuae* 2 (PL Suppl 1, 1691).

6. La crítica del fracaso de numerosos cristianos en la vida cotidiana recorre la entera literatura pelagiana, cf., p. ej., *Ep. ad Demetr.* y *De vita christiana.*

7. Expresado con especial claridad por Pelagio mismo: *Ep. ad. Demetr.* 2; cf. R. PIRENNE, *La morale de Pélage*, Roma 1961.

la «justicia perfecta»[8]. Juntamente con el ejemplo de Cristo se hace además referencia a la recompensa celestial que aguarda al cristiano tras una vida perfecta. Éste es el distintivo de la predicación pelagiana, que anima a poner efectivamente en juego las facultades dadas en la naturaleza humana para el logro de la alta meta de la perfección, y a la vez hace con frecuencia llamamiento a los sentimientos de orgullo, de satisfacción de sí y de gloria que proporciona el hecho de haber alcanzado la meta[9]. El *verus christianus*, sin embargo, no sólo cumple sin compromiso ni medias tintas todo *praeceptum Dei* — la distinción entre preceptos de mayor o menor peso le es tan poco simpática como la distinción entre pecados leves y graves —, sino que se demuestra tal precisamente en la afirmación resuelta de determinadas actitudes, que el Evangelio celebra como signos de la perfección. *Continentia, castitas* y *paupertas* son para Pelagio ideales que él no espera sólo de una minoría selecta, sino que en definitiva quiere ver realizados por todos los cristianos[10]. Con esto el movimiento pelagiano se acerca en cierto sentido al rigorismo moral de un Novaciano, pero contrariamente a éste, se abstiene de dar a sus adeptos una estructura y una organización propias. Así como él mismo no ingresa en el clero ni se incorpora en calidad de monje a esta o aquella comunidad monástica, así cada uno dentro de la Iglesia debe actuar y preconizar el programa de un cristianismo auténtico[11].

El pelagianismo se presenta por tanto primeramente como un movimiento de reforma que entiende el cristianismo como una suma de altos y altísimos imperativos morales que cada cristiano está llamado a realizar en constante actividad ascética. El conjunto de estos preceptos morales, la ley de Dios, lo halla él en la Sagrada Escritura, que se debe conocer y meditar constantemente[12]. Por tanto, si bien el pelagianismo no es en primer término un sistema doctrinal teológico, presupone sin embargo algunas concepciones teológicas que se van perfilando más y más en el trans-

---

8. *Ep. ad Demetr.* 3-7; 8: *illius (= Christi) exemplo ad perfectam iustitiam incitati meliores illis esse debemus qui ante legem fuerunt.*

9. *Magnitudo praemii: Ep. ad Demetr.* 9-11; la *gloria* ibid. 22.

10. La *ecclesia sine vitio et macula: De div. lege* 1. La obligación de todos los cristianos a llevar esta vida: ibid. 7; la igualdad de todos los mandamientos: ibid. 16.

11. *De div. lege* 9: *ego te christianum volo esse, non monachum dici et virtutem propriae laudis possidere magis quam nomen alienum.*

12. *Ep. ad Demetr.* 23.

curso de la discusión ulterior. Entre estas ideas se cuenta una determinada apreciación del pecado de Adán, que era sólo una culpa personal y sólo podía influir negativamente en la humanidad como ejemplo de desobediencia al precepto de Dios. La voluntad libre del hombre se conservó sin menoscabo y cada hombre puede, incluso después de la caída de Adán, evitar el pecado en virtud de su libre decisión frente al bien y al mal[13]. Del mismo modo, la gracia que Dios otorga por Cristo, se entiende principalmente como el ejemplo positivo de una vida cristiana que espolea sin cesar a los discípulos de Cristo a imitarlo en el cumplimiento de los *mandata Dei*. El bautismo sólo borra el pecado personal, por lo cual el bautismo de los niños no puede decirse que sea de absoluta necesidad para la salvación. También la eficacia de los sacramentos y la necesidad de la oración para la estructuración cristiana de la vida quedan desvalorizadas en el movimiento pelagiano a favor de los logros morales conseguidos por las propias fuerzas.

El movimiento reformatorio de Pelagio y de los suyos halló desde los principios un eco considerable. Primeramente fue la impresión de conjunto de su fuerte personalidad la que, sobre todo en Roma, aseguró gran éxito a su programa, no obstante alguna contradicción. Claro indicio de su prestigio es la circunstancia de que la distinguida *gens Anicia* cuente a Pelagio entre los tres miembros de la cristiandad latina de entonces (los otros dos son Jerónimo y Agustín), de los que se solicita un escrito ascético cuando toma el velo una mujer de dicha estirpe, Demetrias[14].

También para muchos obispos de la época su primera impresión fue positiva; Agustín reconoce siempre el gran prestigio ascético de que gozaba Pelagio. Para la difusión de las ideas pelagianas de reforma desplegó especialmente Celestio una asidua propaganda; así no tarda en surgir toda una red de grupos pelagianos que mantienen contacto entre sí mediante una animada correspondencia, en la que —por lo menos lo que de ella se ha conservado— se advierte una extraña propensión al anonimato. Especial éxito se alcanzó en Sicilia, donde hacía tiempo que actuaba Celestio;

13. Véase la *Ep.* (anónima) *de possibilitate non peccandi*, (PL Suppl 1, 1457-62).
14. La ya mencionada *Ep. ad Demetr.* de Pelagio, las respuestas de Jerónimo y Agustín son *Ep.* 130 y 150 respectivamente.

pronto aparecen adeptos del movimiento en África septentrional, del mismo modo que los hay en el sur de Italia, en Campania, así como al norte, en Aquilea, y en Hispania, las Galias e Irlanda. En Oriente se formó desde fechas tempranas una cabeza de puente en Rodas y pronto el movimiento alcanzó a Palestina y las ciudades de Éfeso y Constantinopla [15].

La discusión intraeclesial sobre el pelagianismo

Los reparos contra las ambiciosas ideas de reforma de los pelagianos se exteriorizan al principio más en la forma de una desazón difusa y concretamente más en los círculos seglares que en la Iglesia oficial. Pelagio tuvo que defender en Roma su programa en discusiones a veces tempestuosas, pero sus interlocutores nos son desgraciadamente desconocidos. En Sicilia, las exigencias radicales del ideal pelagiano sobre todo respecto de la pobreza, con sus consecuencias sociales, provocaron inquietudes entre los cristianos ricos de la isla. En África septentrional fueron las tesis de Celestio sobre el bautismo de los niños las que suscitaron la oposición de muchos cristianos. Aquí se produjo una primera toma de posición de la Iglesia oficial a través de la intervención del diácono milanés Paulino, que presentó cerca del obispo Aurelio de Cartago una acusación formal contra Celestio (411). Éste, ante la pregunta directa de un sínodo [16] sobre qué pensaba de un pecado de Adán heredado también por los niños y por tanto de la necesidad del bautismo también para éstos, se negó a dar una respuesta clara, por lo que tuvo que renunciar a su intención de ser acogido en el clero de Cartago y partió para Éfeso, donde recibió las órdenes sagradas [17]. No obstante, las discusiones siguieron su curso, de modo que Agustín, que no había tomado parte en el sínodo, en 413 pronunció dos sermones sobre la importancia del bautismo de los niños, aunque

---

15. Sobre la expansión del movimiento véase S. PRETE, *Pelagio* 20-27.
16. Sobre el sínodo de 411 refiere Agustín a la vista de las actas: *De gratia Christi* 2, 2-4; cf. *De gest. Pel.* 11, 23 y *Ep.* 157, 22. La fecha exacta del sínodo, antes o después de la conferencia con los donatistas de 411, no consta con certeza, cf. J.H. KOOPMANS, VigChr 8 (1954) 149-153, y F.-R. REFOULÉ, RevÉAug 9 (1963) 41-49.
17. M. MERCATOR, *Common. s. nom. Cael.* 2; cf. S. PRETE, *Mario Mercatore polemista antipelagiano*, Turín 1958.

al mismo tiempo rogó expresamente que no se considerase sin más como herética a la parte contraria [18].

Ya un año antes (412), a ruegos de su amigo el *comes* Marcelino, se había expresado sobre el bautismo de los niños en un escrito *ad hoc (De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum),* dando a la vez a entender que la doctrina moral pelagiana era según él una amenaza contra verdades centrales de fe sobre la gracia de Cristo, cuya inteligencia había alcanzado él en un incesante esfuerzo en el que se apreciaban claramente las huellas de su itinerario religioso personal. En su escrito se abstenía de toda polémica personal contra Pelagio, cuyo comentario a las Cartas de san Pablo había entre tanto leído y cuya deficiente exposición de la Carta a los Romanos había descubierto inmediatamente con mirada certera. Su preocupación iba en aumento a medida que llegaban a sus manos piezas de la literatura pelagiana. Un cristiano de Siracusa de Sicilia lo había informado sobre la actividad de los pelagianos en la isla y le había presentado cinco de sus tesis para que se pronunciase sobre ellas [19]. Agustín trató de tres de éstas por extenso en un circunstanciado escrito de respuesta: la pretendida capacidad del hombre, de alcanzar «la justicia» por sus propias fuerzas; la negación de la culpa hereditaria en los niños, que le dio pie para una luminosa exégesis de Rom 5, 12, y la sistemática obligación de todos los cristianos a renunciar a cualquier género de riqueza [20].

Dos obispos, cuya patria exacta nos es desconocida, le habían enviado un tratado que llevaba por título *Definitiones Caelestii* y que también procedía de Sicilia. Agustín no estaba absolutamente cierto de que Celestio fuese su autor, aunque la forma de la argumentación así parecía sugerirlo. Con concisión y precisión refutó Agustín una tras otra las tesis del tratado y dio luego su interpreación de los textos de la Escritura *(testimonio)* con que el autor trataba de respaldar la doctrina moral pelagiana. *(De perfectione iustitiae hominis).*

Con especial esmero estudió luego a fondo un escrito redactado por Pelagio mismo, cuyo objetivo fundamental era el de mos-

---

18. AGUSTÍN, *De gest. Pel.* 11, 25, son los sermones 293 y 294.
19. *Ep.* 156 entre las cartas de AGUSTÍN.
20. *Ep.* 157, *ad Hilarium.*

trar la elevada dignidad natural y moral de la naturaleza humana; según él, ésta se hallaba a veces sujeta a algunas faltas más o menos casuales en la vida de todos los días, pero por principio era capaz de la *impeccantia* si el hombre cumplía dos prerrequisitos: 1) llegar a convencerse de que Dios le ha otorgado el don inalienable de la voluntad racional dotada de libertad de decisión, y 2) hacer uso resuelto de este don de gracia. Dos discípulos de Pelagio, Timasio y Jacobo, habían enviado a Agustín este escrito *De natura* de su maestro, con la esperanza de que él, con un juicio esclarecedor y penetrante, pudiera quizá hacer posible una aproximación o conciliación de las posiciones contrapuestas. En su respuesta *(De natura et gratia,* 415) silencia Agustín con delicadeza el nombre del autor, aunque precisamente tal escrito —como él mismo dijo— le había abierto los ojos, haciéndole ver el gran peligro que esta doctrina entrañaba sin remedio para la salvación de los cristianos[21]. Agustín se muestra en cambio inexorable en cuanto a la realidad discutida y pone al descubierto sin miramientos el error capital del «sistema» pelagiano: Alaba hasta tal punto la obra del Creador (de la naturaleza humana, en modo alguno debilitada por el pecado de Adán), que no hay la menor necesidad de Salvador[22]. Agustín contrapone su tesis de la *natura vulnerata, sauciata, perdita* que hace imprescindible una gracia sanante y salvadora, la *gratia Christi,* que el cristiano debe implorar incesantemente. La obra salvífica de Cristo viene socavada por Pelagio, que niega también de hecho la necesidad de la oración cuando asegura que las facultades naturales del hombre tienen la capacidad de alcanzar por sí mismas la salvación[23]. Con *De natura et gratia* ofreció Agustín la refutación más coherente de la idea pelagiana de la naturaleza humana y al mismo tiempo la explicación, durante mucho tiempo valedera, de la relación entre naturaleza y gracia. La amenaza contra la necesidad de la gracia la halla Agustín también en la *Epistula ad Demetriadem* de Pelagio, contra cuya tendencia pone ahincadamente en guardia[24].

El año 415 se desplazó a Palestina la discusión intraeclesial

21. *De gest. Pel,* 23, 47.

22. *De natura et gratia* 34, 39: *non debemus sic laudare creatorem, ut cogamur, immo convincamur dicere superfluum salvatorem.*

23. Ibid. 23, 47; 52, 60; 53, 62.

24. *Ep.* 188 *ad Iulianam.*

sobre la doctrina de Pelagio. En efecto, en 412/413 se había trasladado allá su autor y había trabado relaciones algo estrechas con el obispo de Jerusalén, Juan. Ya en la transición de 414 a 415 había atacado Jerónimo a Pelagio en forma poco feliz y había tratado de relacionar su doctrina moral con ideas sospechosas de Orígenes, de Evagrio Póntico, Joviniano y otros [25]. Luego, en el verano de 415, el presbítero español Orosio, que en su viaje a Palestina había visitado a Agustín, se apresuró a hacer públicos en Jerusalén los reparos que suscitaban en Occidente ciertas tesis de Pelagio y de sus secuaces, lo que provocó tal inquietud, que el obispo Juan convocó una asamblea para deliberar sobre el asunto (20-7-415). Y como Pelagio negase haber sostenido las tesis en la forma que le imputaba Orosio, decidió Juan que había que remitir el asunto a la Iglesia latina y que en Oriente se podía sobreseer la disputa [26]. Ahora bien, dos antiguos obispos galos, Heros de Arles y Lázaro de Aix, que por manejos eclesiásticos y políticos poco honrosos habían sido depuestos y desterrados a Oriente, formularon de nuevo cargos contra Pelagio y Celestio en un *Libellus*. Esta vez un sínodo de 14 obispos reunido en Dióspolis (Lydda) bajo la presidencia del metropolita Eulogio de Cesarea trató de esclarecer la cuestión [27]. En realidad, los dos acusadores no comparecieron personalmente en el sínodo (diciembre de 415). El *Libellus* contenía probablemente algunos extractos de los *Testimonia* de Pelagio, citas de sus cartas a Livania y algunas de las tesis de Celestio, ya anteriormente reprobadas en Cartago. Como también aquí explicara Pelagio las tesis que se le imputaban y les diera un sentido que pareció ortodoxo a los 14 obispos, y como se desentendiera claramente de las tesis de Celestio, decidió el sínodo que Pelagio «pertenecía a la comunión eclesiástica y cristiana» [28]. Pelagio vio en la sentencia del sínodo no sólo un triunfo

---

25. En su *Ep.* 133 *ad Ctesiphontem;* en su (más tardío) *Dial. c. Pel.* reitera estos reproches. Sobre Pelagio y el resurgir de las disputas origenistas véase R.F. EVANS, *Pelagius*, Londres 1968, p. 6-25.

26. OROSIO, *Liber apol. c. Pel.* 3-7; la exposición de Orosio está influenciada por su decepción por no haber sido condenado Pelagio, cf. G. DE PLINVAL, *Pélage* 275-278; la misma falta de tacto que en Jerónimo sugiere su burla por el aspecto exterior de Pelagio.

27. Las actas del sínodo no se han conservado, pero AGUSTÍN las conoció y se ocupa de ellas con cierto detalle en *De gest. Pelagii* (seguramente después de 416).

28. *De gest. Pel.* 20, 44.

personal sobre sus detractores, que inmediatamente hizo notificar en Occidente, sino también una aprobación positiva de su tesis, según la cual el hombre puede estar sin pecado y cumplir con facilidad los preceptos de Dios[29]. Los reparos, sobre todo los que habían sido formulados por Agustín, parecieron perder importancia tras la decisión del sínodo de Dióspolis.

La noticia de que Pelagio había sido rehabilitado por el sínodo episcopal de Dióspolis provocó en África un desconcierto muy comprensible. Agustín solicitó inmediatamente del obispo Juan de Jerusalén una copia de las actas sinodales, le envió al mismo tiempo el escrito *De natura* de Pelagio junto con su propia refutación y le recomendó con encarecimiento que no se dejara engañar por Pelagio[30]. De hecho Agustín no podía ya quitarse de la cabeza la sospecha de que Pelagio velaba en ciertas situaciones su verdadera convicción, sospecha que se vio reforzada aún más cuando descubrió graves contradicciones entre una relación de mano de Pelagio y el tenor mismo de las actas[31]. Todavía hoy no es posible dar una respuesta clara a la cuestión de si Pelagio desautorizó por propia convicción a Celestio o si en realidad estaba interiormente con él, pero al verse sometido a presión interpretaba sus propias formulaciones diferentemente de como las entendía en el fondo. Él mismo contribuyó a crear este problema con su propio comportamiento[32].

A Agustín le importaba en primer término comprobar si los 14 obispos de Dióspolis habían podido dar un sentido ortodoxo a las explicaciones de Pelagio y si por lo menos indirectamente reprobaban también las tesis de Celestio condenadas en Cartago; advirtió también ya desde el primer momento que se debería haber exigido de Pelagio, sin permitirle desviaciones, una definición exacta de los conceptos empleados por él, por ejemplo el de *gratia*. En consecuencia, él tenía que seguir ateniéndose a lo que de los escritos de Pelagio y de Celestio se podía recoger como su propia doctrina; y lo que de estos escritos se desprendía seguía es-

---

29. Ibid. 30, 54 cita Agustín de una carta de Pelagio después del sínodo: *quattuordecim episcoporum sententia definitio nostra comprobata est, qua diximus posse hominem sine peccato esse et dei mandata facile custodire, si velit.*

30. *Ep.* 179.

31. *De gest. Pel.* 31, 56 - 35, 60.

32. S. Prete, *Pelagio* 102s.

tando en contradicción con la Escritura y con la convicción de fe de la Iglesia. En estas ideas se apoyaron también los dos sínodos del episcopado africano del otoño de 416 —uno de ellos en Cartago y el otro en Mileve— cuando reiteraron la sentencia que cinco años antes se había pronunciado contra Celestio. En escritos al papa Inocencio I le rogaban se dignara por su parte reprobar los errores pelagianos sobre la voluntad libre y sobre la suerte de los niños no bautizados[33]. Además, Agustín y algunos de sus amigos expusieron al papa sus preocupaciones por la creciente propagación de las ideas pelagianas, a las que no se podía poner un dique sino en el caso en que Roma misma con su autoridad apostólica forzara a Pelagio a revocar su escrito *De natura* o bien la doctrina en él contenida[34]. También entonces añadió Agustín un ejemplar de dicha obra y su escrito de refutación, que evidentemente consideraba como un análisis muy claro de las ideas pelagianas.

Inocencio respondió a los escritos africanos en enero de 417. Aprobó la doctrina de la gracia propuesta por el sínodo de Cartago; Pelagio y Celestio eran —se decía— *inventores vocum novarum* y debían ser excluidos de la comunión eclesiástica si seguían aferrados a sus errores: el papa poseía, sí, las actas sinodales de Dióspolis, pero no podía formarse un juicio sobre lo que en ellas había de verdadero o de falso. Añadía que no veía la posibilidad de citar a Pelagio ante el tribunal romano; él mismo debía acudir por propia iniciativa para obtener la absolución; no cabía duda de que eran erróneas las doctrinas expuestas en el escrito *De natura*[35]. La ponderada y sensata postura del papa no respondió quizá en todos los aspectos a las expectativas del episcopado africano, pero en todo caso Inocencio había reprobado claramente las doctrinas de Pelagio, de modo que Agustín en su sermón de 23 de septiembre de 417, pudo decir, mirando retrospectivamente a la discusión anterior, que había llegado la respuesta de Roma, con lo cual había quedado liquidada la causa, pero «¡ojalá se acabe alguna vez el error!»[36]

---

33. *Ep.* 175 y 176 entre las cartas de Agustín. 34. AGUSTÍN, *Ep.* 177.

35. Las tres cartas de Inocencio I en AGUSTÍN, *Ep.* 181-183.

36. *Sermo* 131, 10: *iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est; utinam aliquando finiatur error.* Cf. K. ADAM, *Causa finita est,* en homenaje A. Ehrhard, Dusseldorf 1922, p. 1-23.

Cuando pronunció Agustín estas palabras se había producido en Roma un cambio radical. El papa Zósimo (417-418), sucesor de Inocencio, fallecido en marzo de 417, recibió una carta de Pelagio dirigida todavía a su predecesor, junto con una profesión de fe: una y otra tenían por objeto justificar su actitud y su doctrina anteriores. Poco después llegó también un escrito del nuevo obispo de Jerusalén, Praylos, que abogaba fervientemente en favor de Pelagio [37]. Luego de la muerte de Inocencio I, se presentó Celestio en Roma, donde entregó al papa un *Libellus* con una exposición de su doctrina, pidiendo a la vez que fuese revisado el juicio africano pronunciado contra él. En dos cartas al episcopado africano informó Zósimo sobre los hechos de Roma y las decisiones adoptadas por él [38]. Se consideraría rehabilitado a Celestio si sus anteriores acusadores, en el plazo de dos meses, no lograban demostrar en presencia de éste que su profesión de fe había sido fingida. La carta y la profesión de fe de Pelagio, se decía, lo habían justificado plenamente a los ojos del clero romano y resultaba incomprensible que un hombre de fe tan genuina hubiese podido ser calumniado de aquella manera. En África, se añadía, se había procedido con irreflexión y precipitadamente en la cuestión pelagiana.

Pese a todas las tentativas de interpretación [39], resulta difícil no admitir en Zósimo un exceso de confianza frente a las encarecidas protestas, siempre de un tenor genérico, de Celestio y de Pelagio. En África persistía la convicción de la peligrosidad de la doctrina pelagiana y desde luego se intentó ganar a la corte de Ravena para este punto de vista. Celestio por su parte no permaneció inactivo. Más infatigable que nunca y excesivamente seguro de su victoria, provocó en Roma nuevas discusiones que dieron lugar a desórdenes en la ciudad. Entonces promulgó Honorio, el 30 de abril de 418, un edicto que desterraba de Roma a Celestio y a Pelagio y prohibía la ulterior propagación de sus doctrinas. El prefecto de la ciudad dispuso además que nadie

37. La profesión de fe en PL 45, 1716-18. Fragmentos de la carta de Praylos en AGUSTÍN, *De grat. Christi et de pecc. orig.* II 19-22.

38. En la Coll Avell., n. 45, 46 = CSEL 35, 99-108.

39. Por ejemplo, F. FLOËRI, *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel*, «Augustinus Magister» II (París 1954) 755-761. Reparos en contra, en G. DE PLINVAL, ibid. III 262.

osase ofrecer albergue al fugitivo Celestio [40]. Al mismo tiempo un sínodo cartaginés renovó los juicios pronunciados anteriormente contra los pelagianos y reprobó en ocho cánones sus errores principales [41]. Finalmente también el papa Zósimo, que ya antes se había distanciado de Celestio, formuló en una encíclica, la llamada *Epistula tractoria,* juntamente con la expresa aprobación de la actitud mantenida por los obispos africanos, la condenación definitiva, que debía ser suscrita por todos los obispos y publicada en todo el imperio, al igual que el edicto imperial [42]. Pelagio, que no tardó en ser expulsado de Palestina y condenado una vez más por un sínodo de Antioquía, terminó quizá sus días en un cenobio egipcio, mientras que Celestio, ora aquí, ora allá, siguió predicando la resistencia o bien reclamaba su readmisión en la comunión eclesiástica [43].

Julián de Eclano

En el grupo de los 18 obispos ítalos que se negaron a suscribir la *Tractoria* del papa Zósimo [44] se contaba también el joven obispo Julián de Eclano, de Apulia, que no tardó en constituirse en el jefe espiritual de los pelagianos. Julián, hijo del obispo Mémor [45] — miembro del grupo de amigos del círculo de Paulino de Nola —, casado con la hija del obispo Emilio de Benevento, era representante de la nobleza rural de Italia meridional que, después de abrazado el cristianismo, deseaba para sus hijos el cargo episcopal, conservaba ciertas formas de vida y de trato de su clase social y seguía teniendo en estima la literatura pagana.

El padre de Julián había procurado a su inteligente hijo una

40. Sobre los disturbios en Roma: PRÓSPERO, *Chron. ad a.* 418; el edicto de Honorio: PL 48, 379-386; la orden del *praefectus urbi* Volusiano: ibid. 408s.

41. Dz, n.º 222-230 († 101-108) (1 de mayo de 418).

42. Carta de Zósimo a los obispos africanos, de marzo de 418: Coll. Avell., n. 50; Fragmentos de la «Tractoria» en AGUSTÍN, *Ep.* 190, 23; PRÓSPERO, *Sed. apost. auctor.* 7; M. MERCATOR, ACO I 5, 66-68.

43. Sínodo de Antioquía: Mansi IV 296; Alusión a Egipto: ISIDOR. PEL., *Ep.* 314, y EUSEBIO, *Ep. ad Cyrill. Alex.*, CSEL 35, 114. Celestio: PRÓSPERO, *C. collat.* 21, 2.

44. Con el pelagianismo seguían simpatizando algunos obispos de las Galias; Pelagio tenía también adeptos en Bretaña y en los Balcanes. Edicto del emperador Valentiniano III, de julio de 425 (PL 48, 409); PRÓSPERO, *Chron. ad a.* 429, PL 54, 594 y 707.

45. AGUSTÍN, *Ep.* 101, va dirigida a él, que había solicitado el *De musica* de Agustín, para su hijo Julián, entonces diácono.

buena formación, que incluía no sólo el conocimiento del griego, sino también el estudio de la filosofía griega, de la que le interesaban especialmente las doctrinas estoicas y la lógica aristotélica [46]. Ya en fecha temprana se dejó ganar Julián por las doctrinas pelagianas, cuya aspereza ascética procuró suavizar notablemente. Su idea de la vida de Adán en el paraíso está marcada tanto por el estilo de vida de sus círculos como por las *Geórgicas* de Virgilio, que se complace en citar [47]. Su agudeza e ingeniosidad, su talento para formular dichos sarcásticos y su prontitud para la réplica en la discusión lo habían constituido en una figura destacada en la clase alta de Italia meridional y tras la desaparición de los anteriores líderes del pelagianismo lo predestinaban para paladín literario de los ideales del movimiento. Ahora bien, defender estos ideales equivalía no sólo a enfrentarse con Agustín, sino también a desvirtuar su teología.

Julián empleó para el logro de esta meta medios y métodos que con frecuencia producen penosa impresión, aunque es posible que en ello pueda también influir la oposición generacional. El joven Julián trata de desvalorizar sin el menor respeto las aportaciones de los mayores, procurando ponerlas en ridículo. Caracteriza la labor exegética de Jerónimo globalmente como pueril y falta de originalidad, diciendo que a duras penas se puede contener la risa [48]. Sus invectivas contra Agustín no conocían límites, ni los de la justicia ni los del decoro. Como los donatistas, no tenía reparo en señalar con el dedo a Agustín, trayendo a la memoria su vida anterior tachándolo de maniqueo no convertido, sugiriendo su procedencia de una familia de dudosa condición, calificando a sus adeptos de chusma y a él mismo de *patronus asinorum* [49]. En su lucha contra él recurrió incluso a los sentimientos nacionalistas romanos, pretendiendo que él mismo emprendía una nueva guerra púnica contra un peligroso grupo de africanos que querían imponer dogmas extraños a la Iglesia de Italia: se trataba por tanto de librar a esta Iglesia de la opresión de los bandidos afri-

46. GENNADIO, *De vir. ill.* 45; sobre la formación filosófica de Julián véase F.-R. REFOULÉ, o.c., con las restricciones de F.-J. THONNARD, RevÉAug 11 (1965) 296-304.
47. Cf., p.ej., AGUSTÍN, *Opus imperf. c. Jul.* 3, 129; 4, 38; 5, 11.
48. Noticia de G. MORIN, RBén 30 (1916) 4.
49. Las respectivas citas en G. DE PLINVAL, *Pélage* 355-360; *patronus asinorum:* AGUSTÍN, *Opus imperf.* 4, 46.

canos[50]. ¿Podía un italiano que se respeta aceptar una teología que provenía de un ambiente tan sospechoso?

Agustín se sintió muy afectado por la vehemencia de aquellos ataques personales y reaccionó tan polémicamente como no lo había hecho con ninguno de sus adversarios literarios. En esta conducta influía también sin duda su decepción personal ante el rumbo seguido por aquel hombre que, debido a sus relaciones de amistad con su padre, le merecía de antemano sus simpatías[51]. Cuando dice de Julián que es el arquitecto que ensambló en un sistema las ideas de Pelagio, se expresa sin duda irónicamente; pero su persistente empeño en refutar a aquel «joven» muestra que tenía su obra por digna de consideración, o por lo menos por peligrosa[52]. El hecho de que Agustín registrara textualmente en sus escritos de refutación los más crudos ultrajes proferidos por Julián, da a entender que en su mera publicación descubría ya una condenación de su autor.

Después de la publicación de la *Tractoria*, Julián hizo oír su inmediata protesta, afirmando que se había obtenido por extorsión la suscripción de la misma por los obispos, cuando lo indicado habría sido discutir la cuestión en un concilio[53]. En una especie de manifiesto, el grupo de resistencia pelagiano desarrolló un programa que incluía la defensa de la libertad de la voluntad al igual que la bondad esencial de la naturaleza humana, que según ellos está exenta de toda tara hereditaria; rechazaban la tesis de la parte contraria de un *peccatum naturae*, como un atentado contra la santidad del matrimonio, que en el fondo venía a ser una herejía maniquea. En otros lugares formulan sus tesis en *cinco alabanzas* que quieren proclamar: alabanza de la criatura, alabanza del matrimonio, alabanza de la ley, alabanza de la voluntad libre y alabanza de los santos[54].

Ahora bien, en un principio no tuvieron los pelagianos la me-

---

50. Ibid. 1, 42, 1, 72; 3, 16; 6, 18; *Contra duas ep. Pel.* 3, 31.

51. *Contra Jul.* 1, 4, 12; *Opus imperf.* 50: *in disputatione loquacissimus, in contentione calumniosissimus, in professione fallacissimus.*

52. *Contra Jul.* 6, 36; *Opus imperf.* 3, 169. Sobre los trabajos exegéticos de Julián véase, aparte de G. BOUWMAN (bibl.) G. DE PLINVAL, *Julien d'Éclane devant la Bible*, RSR 47 (1959) 345-366.

53. AGUSTÍN, *Contra duas ep. Pel.* 2, 5; 4, 34; ACO I 2, 100.

54. El llamado «Manifiesto de Aquilea» en PL 48, 509-526; las cinco laudes en *Contra duas ep. Pel.* 4, 1.

nor posibilidad de propagar sus doctrinas y realizar su programa en Occidente, pues fueron sancionados con la deposición de sus cargos y el destierro. Julián se trasladó a Oriente y halló acogida cerca de Teodoro de Mopsuestia, donde se dedicó a sus trabajos literarios. Éstos consistían principalmente en la refutación del *De nuptiis et concupiscentia* de Agustín, al que dedicó dos trabajos voluminosos, los *Libri quattor ad Turbantium* (hacia 419) y los *Libri octo ad Florum* (hacia 421/422), conservados también en gran parte en el *Opus imperfectum contra Julianum* de Agustín [55]. El núcleo de la discusión lo constituye la cuestión del *peccatum originale* y de la *concupiscentia,* estrechamente ligada con él. Agustín había partido de la necesidad de redención de todos los hombres, tal como estaba expresada en la Escritura. Dado que los niños, pese a estar exentos de pecado, no están tampoco exluidos de esta necesidad de redención [56], ello sólo puede explicarse por el hecho de un pecado primigenio, el pecado de Adán, transmitido por él, como representante de la estirpe humana, a todos los descendientes. El hecho de este pecado primigenio, «original», lo halla Agustín expresado por doquier en la Sagrada Escritura, pero principalmente en Rom 5, 12, que él interpreta según el texto latino. La esencia del pecado de Adán la entiende como alejamiento del alma de Dios para volverse al mundo, como *amor sui,* que se manifiesta con la mayor fuerza en la *concupiscentia,* que a su vez se puede constatar de la manera más acusada en el apetito sexual. Que desde Adán es la humanidad una *massa peccati* necesitada de redención, se lo revela también la mirada a la situación concreta de la humanidad con su tremenda miseria —sin excluir a los niños inocentes—, un cuadro ante el cual es francamente un sarcasmo la antropología optimista de Julián de Eclano.

Julián, por su parte, fustigó la doctrina de Agustín del pecado original y de la concupiscencia, que con palabras inflamadas estigmatizó de maniqueísmo, sin darse cuenta de que la idea del pecado profesada por Agustín no era en modo alguno compatible con el concepto material de pecado de los maniqueos, y de que precisamente el dualismo maniqueo en conjunto era para Agustín la

55. Las citas de estos escritos, compiladas por A. BRUCKNER, *Julian von Eclanum,* Leipzig 1897; id., *Die vier Bücher Julians von Eclanum an Turbantius,* Berlín 1910.
56. *Sermo* 293, 11.

razón decisiva para romper con el maniqueísmo, aunque inconscientemente hubiera podido conservar de él algunas formas de pensar de impronta bastante anodina[57]. La antropología teológica de Agustín, en comparación con la concepción naturalista y racionalista de la naturaleza humana y de sus posibilidades, es de una profundidad religiosa incomparable, aunque también a veces de una sombría seriedad, especialmente en algunas formulaciones aisladas. Sin embargo, este rasgo pesimista fundamental no degenera en él en fatalismo desesperado, porque el cristiano Agustín está totalmente penetrado de la fe viva en la redención de Cristo, fe que se expresa en la oración y en la vida sacramental de la Iglesia, a la que él permanece íntimamente ligado, y que además Agustín, en tanto que pastor de almas, proclama lleno de esperanza a lo largo de los años en sus sermones a la comunidad cristiana de Hipona.

La decandencia del movimiento pelagiano era palmaria entre los años 420 y 430. En Occidente la corte de Ravena siguió manteniendo su oposición, no obstante la protesta de los afectados. Un grupo de los obispos depuestos, entre ellos Turbancio, suscribió por fin la *Epistula tractoria*[58]. Celestio y Julián intentaron en 429/430 lograr del emperador Teodosio II y del patriarca Nestorio que se ordenase una nueva investigación de su caso y su readmisión en la Iglesia, pero fracasaron ante la oposición del papa Celestino[59]. Para él la cuestión del pelagianismo estaba ya tan claramente zanjada por sus predecesores Inocencio y Zósimo, que no veía la menor razón para que volviese a ser tratada en el concilio de Éfeso. Sin duda por ello se leyeron en éste las actas romanas sobre la condenación de Pelagio y de Celestio, y el concilio dio su asentimiento sin nueva discusión[60].

Julián llevó en adelante una inquieta vida itinerante y el año 439 solicitó en vano del papa Sixto III (432-440) su reposición en su antigua diócesis de Eclano; más tarde fue de nuevo condenado

57. Cf. A. ADAM, *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*, ZKG 69 (1958) 1-25, con restricciones de W. GEERLINGS, ZKTh 93 (1971) 45-60.

58. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.* 18; AGUSTÍN, *Opus imperf.* 1, 1.

59. Nestorio, en dos cartas (ACO I 2, 12-15) dirigidas al papa Celestino solicita explicaciones sobre el asunto.

60. Véase J. SPEIGL, *Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus*, AHC 1 (1969) 1-14; sobre la cuestión de un eventual apoyo del pelagianismo por Nestorio y otros, véase M.-TH. DISDIER, *Le pélagianisme au concile d'Éphèse*, ÉO 34 (1931) 314-333.

por el papa León (440-461) y finalmente murió, después del 450, en Sicilia[61]. Desde entonces pervivieron ideas pelagianas subterráneamente en algunos lugares[62].

El agustinismo teológico hasta mediados del siglo V

En los últimos años de la vida de Agustín alcanza su doctrina sobre la gracia —fijada ya hacía tiempo en lo substancial— su forma definitiva y al mismo tiempo su formulación más extrema en lo relativo a sus aserciones sobre la predestinación y la voluntad salvífica de Dios. El motivo que le impulsó a estudiar repetidas veces ciertos aspectos de su doctrina de la gracia lo expone el mismo Agustín en una carta al presbítero romano Sixto[63], más tarde papa, en la que expone de forma esquemática su idea del carácter plenamente gratuito —de gracia— de toda justificación. Años más tarde desencadenó esta carta una animada discusión en el monasterio de Adrumeto, en la diócesis de Uzala, pues algunos monjes eran de parecer de que la doctrina de Agustín sobre la gracia indebida, gratuita, que no se podía merecer, suprimía la libertad de la voluntad e iba contra la enseñanza de la Iglesia, según la cual las buenas obras del hombre recibirían su recompensa el día del juicio[64]. La nueva toma de posición de Agustín, de quien se solicitó una opinión, acerca de este problema se halla en su escrito *De gratia et libero arbitrio,* cuya pieza central es la prueba de la absoluta necesidad de la gracia, y en la que se esclarece a continuación en qué sentido persiste efectivamente la voluntad libre, el libre albedrío bajo el influjo de esta gracia. Como un monje del monasterio concluyera de este escrito que a nadie se puede reprender por no cumplir los mandamientos de Dios, sino que únicamente se puede orar para poder cumplirlos, compuso Agustín un segundo escrito —*De correptione et gratia*— dirigido a los monjes de Adrumeto, en el que examina el problema

61. PRÓSPERO, *Chron, ad a.* 439; QUODVULTDEUS, *Dimidium temporis* 12, 3. Condenación de los pelagianos por León I, *Ep.* 2 y 18.

62. El papa Gelasio (496-498) a los obispos del Piceno: CSEL 35, 357-368; Bretaña: CONSTANTIUS, *Vita Germani* 4, 25; cf. también M. ABEL, *Le Praedestinatus et le Pélagianisme,* RThAM 35 (1968) 5-25.

63. *Ep.* 194 (fines de 418 — comienzos de 419).

64. Los pormenores se hallarán en las cartas 214 y 215 de Agustín, así como en la carta del abad de Adrumeto, Valentín, a Agustín, *Ep.* 216.

crucial de la gracia de la perseverancia; esta gracia causa indefectiblemente la salvación del que la recibe; pero aquel a quien se le niega permanece en la culpa de la caída. Ahora bien, dado que es un misterio insondable quiénes se cuentan entre los hijos de la promesa, todo cristiano puede y debe ser reprendido y exhortado a la observancia de los mandamientos.

Precisamente este escrito dio lugar a la última declaración de Agustín tocante al problema de la gracia. Dos de sus adeptos, Próspero e Hilario de las Galias[65], ambos seglares, le dirigieron cartas, en las que le informaban de que en el clero de allí y en particular entre los monjes se había levantado contradicción contra su doctrina de la separación de los hombres en elegidos y réprobos ya en la misma creación, doctrina que según ellos contradecía a la tradición cristiana, quitaba todo sentido al esfuerzo personal por la virtud y la penitencia y planteaba enormes dificultades a la proclamación cristiana en la predicación y en la catequesis. Añadían que estos círculos hacían notar además que Agustín proponía ahora una concepción nueva, puesto que anteriormente había enseñado que la elección se basaba en la presciencia divina, que el hombre podía llegar por sí mismo a la fe y que no era seguro que existiese un castigo eterno para los niños muertos sin el bautismo. Estimaban por tanto que se imponía una corrección de la doctrina que había propuesto últimamente, en el sentido de que había que atribuir a la voluntad natural del hombre el comienzo de la fe y la perseverancia en la gracia, que la predestinación depende de la presciencia de Dios y que, por tanto, el número de los elegidos no ha podido ser fijado inamoviblemente. El designio de la vocación, decían, debía entenderse en el sentido de que Dios llama a todos los hombres al sacramento de la regeneración, pero que sin embargo sólo quiere recibir en su reino a los bautizados[66].

Aunque Agustín pensaba «haber hecho ya lo suficiente en este asunto», se aprestó inmediatamente a responder a las dificultades de los masilienses, cosa que hizo en los dos tratados *De praedes-*

---

65. En Agustín, *Ep.* 225 y 226.

66. No se excluye que Próspero e Hilario propusieran ya en sus cartas por su propia cuenta conclusiones de la doctrina de los semipelagianos que no hubiesen sacado éstos todavía, cf. K. Rahner, *Augustin und der Semipelagianismus*, ZKTh 62 (1938) 171-196.

tinatione sanctorum y *De dono perseverantiae*, que constituyen una unidad y así fueron entendidos también por él mismo y por Próspero [67]. El primero se ocupa principalmente con el problema del comienzo de la fe, el segundo versa propiamente sobre la presdestinación. Agustín, sin asomo de polémica contra quienes piensan todavía de otra manera, pero con la mayor decisión en sus asertos, mantiene también aquí firmemente que la gracia sólo puede ser gracia si no está vinculada a ninguna prestación previa del hombre, por pequeña que sea, que es por tanto imprescindible incluso para el *initium fidei*, para la primera orientación del hombre a la fe y que luego, en tanto que gracia de la perseverancia, conduce a la consumación de la santificación. La gracia, muy lejos de suprimir la voluntad libre del hombre, es precisamente la que le confiere la primera cualidad, con la que elige y obra libremente el bien.

Esta radical gratitud y eficacia omnímoda de la gracia la enfoca sin embargo Agustín exclusivamente sobre el fondo de una misericordia divina con la humanidad perdida, que con todo sólo puede concebirse, en conexión con Rom 8, 29, como una elección que predestina a la salvación. Que esta predestinación sólo se extiende a un número reducido de personas fijado de antemano, le viene sugerido ya a Agustín por la experiencia de que sólo una minoría vive un verdadero cristianismo, y según él es una conclusión que se impone estrictamente por Mt 22, 14: *multi enim sunt vocati, pauci vero electi.* Por qué la llamada predestinante de la gracia viene dirigida a este alma y no a otras, es cosa que está encerrada en el misterio del designio divino. La condenación afecta a los réprobos no por un acto positivo de predestinación al pecado, sino de resultas de no haber sido elegidos. En su suerte se revela la justicia de Dios, puesto que no poseen el menor título a su misericordia. Dado que ningún cristiano tiene la menor certeza de haber sido elegido, cada uno puede y debe vivir con humildad en esperanza, oración y amor.

Este sistema, que da la sensación de un circuito sumamente cerrado, enfrentaba ineludiblemente a Agustín con la universal voluntad salvífica de Dios proclamada con términos inequívocos en

---

67. Próspero los cita como los dos libros *De praedestinatione sanctorum: Pro Augustino responsiones*, PL 51, 187.

la Escritura — 1Tim 2, 4 —; a pesar de sus variadas tentativas de interpretación, no pudo resolver esta contradicción fundamental. Además, tampoco le fue posible razonar convincentemente su tesis — y aquí se revelaba otro punto débil de su doctrina de la predestinación — al decir que el reducido número de los elegidos fijado de antemano estaba determinado por el número total de los ángeles, que debía volver a ser completado con los predestinados a la salvación, una vez que había sido mermado por la caída primordial de los ángeles.

El agustinismo extremo, tal como estaba expresado en sus escritos tardíos, unió después de su muerte en un frente compacto a sus adversarios. Juan Casiano y Vicente de Lérins[68] se alzan resueltamente contra su doctrina y acaban por sostener teorías que a su vez insisten con exceso en la fuerza de la voluntad humana en la primera orientación hacia la fe. Con ello desencadenan una nueva defensa de la doctrina agustiniana de la gracia, cuyo paladín viene a ser el ya mencionado Próspero de Aquitania[69]. Su objetivo es, por una parte, explicar la teología de la gracia de Agustín mediante extractos de sus escritos *ad hoc (Liber sententiarum ex operibus s. Augustini*, o *Liber epigrammatum ex sententiis sancti Augustini)* y por otra mostrar los flacos de la doctrina «semipelagiana» de la gracia de Casiano y Vicente de Lérins *(Liber contra collatorem; Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum)*. Sobre la cuestión de si Próspero mismo se desligó o no de Agustín en el transcurso del debate, es algo sobre lo cual no hay unanimidad de opiniones[70], tanto más cuanto que la cuestión está imbricada con la del autor del escrito *De vocatione omnium gentium*[71]. Quien lo atribuya a Próspero — por lo cual abogan las razones más poderosas —, tendrá que decir que este autor, no obstante su defensa sistemática de las posiciones fundamentales de Agustín, intentó de todas formas una

68. JUAN CASIANO en su *Collatio* 13, CSEL 13, 361-396; las *Obiectiones* de Vicente de Lerins combatidas por Próspero no se han conservado. Sobre la tendencia antiagustiniana de su *Commonitorium* véase E. GRIFFE, BLE 62 (1961) 81-104, y W. O'CONNOR, «Doctor communis» 16 (1963) 123-157.

69. Los escritos de PRÓSPERO en PL 51; un comentario con traducción inglesa de los escritos de defensa en favor de Agustín en ACW 32, Londres 1963, por P. DE LETTER.

70. La bibliografía sobre esta cuestión en R. LORENZ, *Der Augustinismus Prospers von Aquitanien*, ZKG 73 (1962) 217-252, 217, nota 1.

71. PL 51, 647-722: buen comentario por P. DE LETTER, ACW 14 (Londres 1952)

aproximación de los puntos de vista contradictorios, no sólo evitando ciertos términos agustinianos, como el de la *praedestinatio*, sino que además situó en primer plano deliberadamente formulaciones más mitigadas de Agustín sobre la relación entre la gracia y el libre albedrío y sobre la voluntad salvífica de Dios, que se hallan en sus escritos juntamente con aserciones del mayor rigor y a veces dan un matiz dialéctico a su doctrina de la gracia. Ya poco después de la muerte de Agustín había intervenido personalmente Próspero en su favor cerca del papa Celestino, intentando lograr que fuesen condenados sus adversarios. El papa se mostró dispuesto a tributar un elogio sumario a Agustín, pero se abstuvo de toda declaración sobre cuestiones particulares de la doctrina agustiniana de la gracia[72]. Es cierto que nunca se ha llegado al reconocimiento por la Iglesia del agustinismo rígido, pero éste ha tenido enormes consecuencias remotas, puesto que siempre ha tentado a algunos a escalar con el «doctor de la gracia» esas alturas, en las que sólo pocos pueden respirar sin asfixiarse ese aire tan sutil.

---

72. CELESTINO I, *Ep* 21, *ad episc. Gall.* (PL 50, 528-530).

Sección tercera

VIDA INTERNA DE LA IGLESIA

XIII. La actividad misionera

BIBLIOGRAFÍA: La bibliografía más importante en A. Seumois, *La mission chez les Pères*, en «Spiritus» 5 (1964) 215-219 y en K. Baus, *Erwägungen zu einer künftigen «Geschichte der christlichen Mission in der Spätantike» (4.-6.Jh)*, en *Reformata Reformanda*, homenaje a H. Jedin, Münster 1965, 22-38. Falta una exposición completa de las fuentes para la historia de las misiones de este período, aun en las obras especiales de J. Schmidlin, Steyl 1925; S. Delacroix, *Histoire des Missions catholiques* i, París 1956; A. Mulders, *Missiegechiedenis*, Bussum 1957. W.H.C. Frend, *The Missions of the Early Church 180-700*, en «Misc. Hist. Eccl.» iii (Lovaina 1970) 3-23 trata sólo de cuestiones especiales. Primeros esbozos de B. Kötting, *Christentum (Ausbreitung)*, en RAC ii (1954) 1138-59. Son de importancia los artículos destinados a los diversos países en el RAC. K.S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* i, Nueva York 1937, 171-369 y los capítulos correspondientes en Fliche-Martin iii, 1926, 216-224 489-504, iv, 1937, 321-336 497-534 (hasta el presente la exposición más fiable). La bibliografía sobre distintos países y provincias se citará en las notas correspondientes. *Sobre cuestiones de método de las misiones:* A.D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933; G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, París 1949; K. Aland, *Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums*, Berlín 1961; Chr. Mohrmann, *Das Sprachproblem in der frühchristlichen Mission*, en ZMR 38 (1954) 103-111; J. Lécuyer, *Aspects missionnaires de l'initiation selon les Pères de l'église*, en NZM 15 (1959) 1-13; E. Lamirande, *Pentecôte et mission chez les Pères de l'église*, París 1964; P.P. Joannou, *La législation impériale et la christianisation de l'empire, 311-476*, Roma 1972.

El giro de la política religiosa de los años 311-324 ofreció también al encargo misionero de la Iglesia posibilidades hasta

entonces desconocidas. Cierto que el número de los cristianos se había elevado considerablemente en el siglo III sobre todo en la zona oriental del imperio, en la que abundaban más las ciudades, así como también en el África septentrional romana. Sin embargo, en comparación con el conjunto de la población del imperio, seguían representando los cristianos una minoría, si bien nada despreciable. No obstante, la posición de despegue que se ofrecía ya para la conquista de la mayoría pagana entrañaba ciertos peligros tocante a la credibilidad de la confesión de fe cristiana. Uno de estos peligros era el de las conversiones por oportunismo, hecho casi inevitable de resultas de la afirmación y promoción del cristianismo por los emperadores, y no podía menos de lastrar a la Iglesia con no pocos cristianos de apariencia. Otro peligro, todavía más funesto por sus posibles consecuencias, era la tentación de emplear en las misiones, con la connivencia y hasta con la ayuda del Estado, medios y métodos con los que se quería lograr la profesión de cristianismo mediante la presión y la violencia, más que por la convicción.

Como veremos, la misión cristiana de este período no siempre logró sustraerse a este peligro. No obstante, los resultados de los esfuerzos de la Iglesia, prolongados durante cerca de un siglo, fueron palmarios: hacia mediados del siglo V se confesaban y se sentían cristianas las gentes del imperio romano, a excepción de algunos restos paganos, del grupo cerrado y coherente de los judíos, y de algunas tribus germánicas. Desgraciadamente ningún contemporáneo dejó consignado en una exposición *ad hoc* el transcurso y el carácter de este proceso de cristianización, por lo cual sólo es posible reconstruirlo a partir de numerosos detalles y hallazgos, y aun así sólo imperfectamente.

1. *La cristianización de la población del imperio* *

La misión de la Iglesia egipcia[1] se hallaba hacia el año 325 en una posición de despegue especialmente favorable, puesto

---

* De la misión más allá de los límites del imperio se tratará en el lugar correspondiente.

1. H. LECLERCQ, *Egypte*, DACL IV 2430-71; E. HARDY, *Christian Egypt*, Nueva York 1952, H. IDRIS BELL, *Cults and Creeds in Greco-Roman Egypt*, Liverpool 1954.

que entonces, con sus 90 sedes episcopales en numeros redondos, había hallado ya su definitiva organización básica, a partir de la cual se podía emprender la cristianización de la población rural, pagana todavía en su mayoría [2]. En Atanasio nos encontramos ya con el dirigente de una Iglesia nacional, que desde la central alejandrina dirige la actividad misionera con la mira puesta en una meta clara y consciente. En una carta al obispo monje Dracontio, de Hermópolis parva (hacia 354-355), designa la actividad misionera entre los paganos como un quehacer eminentemente episcopal y abriga la esperanza de que la erección de aquel obispado acarree un número considerable de conversiones, tanto más cuanto que incluso los paganos habían dado esperanzas de conversión, caso que se les diera un obispo [3].

Atanasio acomete con resolución la cristianización del sur de Egipto, sobre cuya marcha él mismo se informa personalmente *in situ;* es probable que la fundación del obispado de Syene ocurriera con ocasión de una de sus «visitas apostólicas». Desde luego, la cristiandad todavía joven de la isla de Filé en el Nilo debe a su iniciativa su primer obispo. Cuando el inspector de las tropas en el alto Egipto, el cristiano Macedonio, le informó de que los cristianos que vivían en aquel centro de peregrinación, con su renombrado templo de Isis, no poseían siquiera una iglesia y sólo esporádicamente eran atendidos por el clero de Syene, designó Atanasio como obispo de Filé (Philae) precisamente a aquel oficial, que luego actuó allí con éxito durante largo tiempo e incluso ganó para la fe cristiana a Marcos, hijo del sumo sacerdote pagano [4].

Los éxitos de sus empeños misioneros forzaron a una decidida defensa de su fe a los círculos paganos de Alejandría, que en los años 360-390 estaban dirigidos por el neoplatónico Antonino y participaban activamente en el culto de Serapis y de Isis en Menuthis. Un choque sangriento entre cristianos y paganos de Ale-

2. El número de unos 100 obispos del año 319 se mantiene constante, cf. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 50, que menciona con sus nombres a 91 obispos.

3. *Ep. ad Dracontium* 1 y 7 (PG 25, 523-534).

4. Sobre Syene, G. BARDY, DHGE IV 1319. Sobre Filé véase la *Vita* del monje Apa Aaron, ed. dir. por E.W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts,* Londres 1915, CXLIV-CLVI, ó 432-525. Un obispo Marcos de Filé participa en el sínodo de 362 en Alejandría: PG 26, 808. Cf. además P. NAUTIN, *La conversion du temple de Philae en église crétienne,* CahArch 17 (1967) 1-43

jandría, en el que no estaba exento de culpa el autoritario obispo Teófilo, se produjo el año 391 con ocasión de una procesión grotesca celebrada por los cristianos con objetos de culto paganos. Acto seguido hizo el emperador clausurar el gran templo de Serapis y entregarlo a los cristianos, que lo transformaron en iglesia cristiana; la misma suerte corrió más tarde el santuario de Isis en Menuthis[5].

El suceso más deplorable en el enfrentamiento entre el paganismo y el cristianismo en Egipto fue la muerte de la filósofa pagana Hipatea, que el año 415 fue atrozmente asesinada, tras haber sufrido graves injurias, por una chusma fanatizada, bajo la guía de un lector[6].

Al lado de los obispos desarrollan también su actividad misional en Egipto los monjes, que se aplicaba principalmente a la conversión de sacerdotes paganos, ya que ésta acarreaba por lo regular ulteriores conversiones. Un ejemplo poco confortante de celo misionero monástico es el ofrecido en la primera mitad del siglo v por el poderoso abad Shenute, director del monasterio blanco de Atripe, cerca de Ajmím (Sohag) en el alto Egipto. Shenute azuzó con fogosos discursos a los cristianos contra la minoría pagana todavía relativamente fuerte y participó él mismo con grupos de sus monjes en la destrucción de sus templos y en el saqueo de sus aldeas, echando así una grave sombra sobre la misión cristiana[7]. Misioneros ocasionales fueron los sacerdotes Protógenes y Eulogio de Edesa, que bajo el emperador Valente habían sido desterrados, por su fidelidad a Nicea, a la aldea de Antinoe en el alto Egipto, donde inmediatamente reunieron en torno a sí a los niños de los habitantes todavía en su mayoría paganos, les enseñaron a leer y a escribir en una como escuela de misión anticipada y al cabo de algún tiempo los bautizaron[8].

Acerca del éxito externo de la labor misionera de la Iglesia de Egipto podemos considerar como típicos los datos que poseemos

---

5. R. HERZOG, *Der Kampf um den Kult der Menuthis = Pisciculi*, escrito de homenaje a F.J. DÖLGER, Münster 1932, p. 117-124; P. RÉMONDON, *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme*, BullInstFrArchOr 51 (1952) 116-128. Sobre el fin del Serapeón véase J. SCHWARTZ, AmerStudPapyrol 1 (1966) 97-111.

6. Sócrates HE 7, 15, cf. K. PRÄCHTER, Pauly-Wissowa IX 1, 242-249.

7. *Apophthegm. Patrum*, n. 492 (el abad Macario); n. 1087, lat.: LEIPOLDT, *Schenute von Atripe* (TU 25, 1 Leipzig 1903) 175-182.

8. Teodoreto HE 4, 18, 7-12

sobre la ciudad de Oxirrinco. Hacia el año 300 había en ella, junto a una sinagoga y una docena de templos paganos, dos edificios para el culto cristiano; pero un siglo más tarde eran ya doce las iglesias cristianas, y su número fue en aumento hasta el siglo VI [9]. Poco después del año 400 sólo una minoría profesaba el paganismo en Egipto, y al cabo de otros 50 años se había consumado la cristianización del país. Es verdad que muchos de los nuevos cristianos se desentendían con dificultad de los influjos de su religión anterior. Todavía hacia el año 420 se ve el obispo Cirilo en la necesidad de poner reiteradamente en guardia en sus letras pascuales contra prácticas supersticiosas; sobre todo entre la población compesina sobrevivían pertinazmente la magia y la hechicería, como también algunos cultos específicamente egipcios, por ejemplo, la veneración del Nilo, que sólo fueron superados tras un laborioso proceso de «cristianización» [10].

El interés misionero de Atanasio se extendía más allá de las fronteras de Egipto, puesto que el año 350 consagró a Frumencio, originario de Tiro, obispo de una zona que hasta ahora se ha identificado unánimemente como Etiopía y su capital de entonces, Aksum [11]. Los hermanos Frumencio y Edesio, en viaje de regreso de la India, habían desembarcado en un puerto de la costa africana del Mar Rojo, de donde habían sido conducidos a la corte de Aksum, en la que pronto alcanzaron puestos de confianza. Mas tarde Frumencio, de regreso a la patria siria, señaló a Atanasio en Alejandría las posibilidades de una misión cristiana en el imperio de Aksum; acto seguido, Atanasio lo consagró obispo y volvió a enviarlo a Etiopía. Atanasio mismo confirma este caso en su *Apología a Constancio II*, donde reproduce una carta del emperador al rey de Etiopía, Ezana, en la que Constancio pedía que Frumencio fuese desterrado a Egipto para que el obispo (arriano) de Alejandría, Georgio, comprobase la legitimidad de su consagración y de su fe.

La acción de Frumencio quedó consignada también en la

---

9. H. RINK, *Strassen und Viertelsnamen in Oxyrrhynchos*, Giessen 1924, p. 44ss.

10. E. DRIOTON, *Cyrille et l'ancienne religion égyptienne*, «Kyrilliana» (Cairo 1944) 231-246; R. RÉMONDON, *Un papyrus magique copte*, BullInstFrArchOr 52 (1953) 157-161; A. HERMANN, *Der Nil und die Christen*, JbAC 2 (1959) 30-69.

11. G. LANCZKOWSKI, JbAC 1 (1958) 143-145; E. HAMMERSCHMIDT, *Die Anfänge des Christentums in Aethiopien*, ZMR 38 (1954) 281-294; A. DIHLE, JbAC 6 (1963) 67-69.

tradición etiópica, que le dio el nombre de *Abba Salama* (padre de la paz) y hace memoria de él en su sinaxario de 26 de hamlé (20 de julio). Esta actividad viene referida además por los historiadores bizantinos Teodoreto, Sócrates y Teófanes, mientras que sólo el arriano Filostorgio atribuye la primera misión entre los etíopes a su correligionario Teófilo, que por encargo del emperador Constancio II había actuado anteriormente en el Yemen [12]. La interpretación tradicional de las fuentes es preferible a la que se ha propuesto recientemente, según la cual Frumencio habría sido consagrado por Atanasio obispo para Indostán y no habría estado nunca en Aksum, mientras que el cristianismo sólo habría llegado a Etiopía en el segundo tercio del siglo V, concretamente en su forma monofisita [13]. Esta interpretación no puede explicar satisfactoriamente la carta del emperador Constancio al entonces soberano de Aksum ni tampoco, sobre todo, la tradición etiópica sobre Frumencio.

Un fuerte impulso proporcionó a la misión cristiana en Palestina [14] el emperador Constantino, que con su iniciativa de erigir y equipar iglesias cristianas en los lugares de más densa tradición de la historia judeocristiana, dio a la cristiandad de entonces clara y acusada conciencia de la tierra de origen del cristianismo. Sobre todo Jerusalén y su entorno próximo asumió a lo largo del siglo IV —tras una breve interrupción con la reacción del emperador Juliano—, con el número constantemente creciente de sus iglesias, monasterios, oratorios y hospicios, el carácter, también de cara al exterior, de una ciudad totalmente cristiana, dotada de una constante y creciente capacidad de atracción de los contingentes de peregrinos, algunos de los cuales se establecieron permanentemente en Palestina y contribuyeron no poco al fortalecimiento del cristianismo nativo.

También en Cesarea, sede de la administración civil, hubo ya en fecha relativamente temprana una nada exigua comunidad

---

12. Así Rufino HE 10, 9, que se remite también a la relación oral de Edesio; ATANASIO, *Apol. ad Constant.* 29-31; Teodoreto HE 1, 23; Sócr. HE 1, 19; THEOPH., *Chron.* 5, 13; Filostorgio HE 3, 6.

13. Así F. ALTHEIM - R. STIEHL, *Christentum am Roten Meer* I, Berlín 1971, p. 393-483.

14. H. LECLERCQ, *Palestine*, DACL XIII 755-767; F.M. ABEL, *Histoire de Palestine* II, París 1952.

cristiana venida del paganismo; la ciudad portuaria de Mayuma vino a ser ya bajo Constantino mayoritariamente cristiana[15]. En cambio, entre la población rural había hallado hasta entonces el cristianismo pocos adeptos, ya que el judaísmo se mostraba muy refractario a la misión cristiana. Las 18 cristiandades representadas en Nicea constituían sólo una minoría de la población global de aquellos obispados[16]. El obispo Asclepas, que tenía el cuidado de los cristianos de Gaza y de su entorno, sólo pudo establecerse en la ciudad tras la intervención de Constantino; hacia fines del siglo IV era todavía insignificante el número de los cristianos en esta zona y en las localidades costeras de Anthedon y Rafia[17]. En Tiberíades, Cafarnaúm, Nazaret y Diocesarea hizo erigir iglesias cristianas el judeocristiano José, ya que allí existían verdaderamente pocos cristianos. La violenta avalancha anticristiana en las provincias palestinesas bajo el emperador Juliano revela la pertinaz resistencia de judíos y paganos con que tropezó allí la misión[18]. En la región de la antigua Edom se menciona en la época de Nicea como primera sede episcopal Aila (Aqaba) en el borde septentrional del golfo del mismo nombre; por el mismo tiempo existía también una comunidad episcopal en la antigua ciudad nabatea de Petra.

Otras dos sedes episcopales se pueden señalar en el margen meridional del Mar Muerto en base a las listas de los participantes en los concilios de Éfeso y de Calcedonia; en Calcedonia estuvo también presente un obispo de la isla de Yotabe (Tirana) en el golfo de Aqaba. Al patriarcado de Jerusalén pertenecían dos comunidades en la zona de Moab: Areópolis, cuyo obispo Anastasio se halló en Éfeso en 449, y Kharacucoba, atestiguada por el mapa en mosaico de Madaba[19].

También en Palestina actuaron los monjes como misioneros;

---

15. F.M. ABEL, *Jérusalem*, DACL VII 2311-34; JERÓNIMO, *Ep.* 46, 11; CL. KOPP, *Pèlerinages aux lieux saints*, DBSuppl 7, 589-605; A. NEGEV, *Césarée maritime*, «Bible et Terre Sainte» 41 (1961) 6-15; Maiuma: Sozóm. HE 2, 5, 7-8; 5, 3, 6-7.

16. E. HONIGMANN, *La liste originale des Pères de Nicée*, Byz 14 (1939) 17-76.

17. EUSEBIO, *Vita Const.* 4, 38; MARC. DIAC., *Vita Porph.* 19; Sozóm. HE 5, 8, 7.

18. EUSEBIO, *Onomast.* 26, 108; EPIF., *Haer.* 73, 26; Panar. 1, 30, 4-12; reacción bajo Juliano: Sozóm. HE 7, 15, 11; JULIANO (emper.), Ep. 53 56 91, cf. J. VOGT, *Kaiser Julian und das Judentum*, Leipzig 1939.

19. F.M. ABEL, *Histoire de Palestine* II 345-349; N. EDELBY, PrOrChr 6 (1956) 110. Mosaico de Madaba: DBSuppl 5, 627-704.

así, por ejemplo, Hilarión, que desplegó su actividad en los alrededores de Gaza y en el Négeb, y Eutimio, a quien debe su origen el obispado de Parembolai, para el que Juvenal de Jerusalén consagró obispo, a ruegos de éste, el año 425 al jefe de una tribu árabe [20]. La misión cristiana en las tres provincias palestinesas no parece haber alcanzado su mayor influjo hasta el siglo V. Las listas de participantes de los dos concilios jerosolimitanos de 518 y 536 mencionan alrededor de 50 obispados de estas provincias, los cuales se hallan repartidos predominantemente en localidades de categoría urbana [21].

En la provincia romana de Arabia, cuyos límites orientales no estuvieron nunca fijos, y los del sur variaban con frecuencia, sólo se inició una misión cristiana de cierta envergadura al comienzo del reinado de Constantino como soberano único. Comenzó desde la capital de la provincia, Bostra, que ya en el siglo III era residencia de un obispo. El metropolita de la ciudad fue blanco de un rudo ataque del emperador Juliano, que requirió a la población a expulsarlo [22]. Entre Nicea y Calcedonia se elevó el número de los obispados de esta región de 5 a 18, dos de los cuales, Mádaba y Gerasa atestiguan, con la abundancia y la calidad de los monumentos cristianos conservados, que en los siglos V y VI el cristianismo debió de ser la religión predominante de sus habitantes [23]. También aquí actuaban los monjes como misioneros. La princesa tribal Mawia solicitó como obispo al eremita Moisés; también la conversión del jefe árabe Zokomos fue debida al influjo de un monje [24].

La labor misionera cristiana en la Arabia meridional no romana fue puesta en marcha por el emperador Constancio II

---

20. Sozóm. HE 5, 15, 15; JERÓNIMO, *Vita Hil.* 25; CYRILL. SCYTHOP., *Vita s. Euthymii* 15; 27.

21. A. ALT, *Die Bistümer der alten Kirche Palästinas*, PJ 29 (1933) 67-88; R. DEVREESSE, *Les anciens évêchés de Palestine*, en *Mémorial Lagrange*, París 1940, p. 217-227; sobre Eleuterópolis véase E. BAGATTI, «Stud. bibl. Francisc. lib. ann.» 22 (1972) 109-129.

22. R. DEVREESSE, *Le Patriarcat d'Antioche*, París 1945, p. 208-240; N. EDELBY, *La Transjordanie chrétienne des origines aux croisades*, PrOrChr 6 (1956) 97-117, con mapa; M. HÖFNER, *Arabien*, RAC I 579-585. Sobre Bostra: JULIANO (emper.), *Ep.* 114.

23. ACO II, I 350, A. ALT., *Bischofskirche und Mönchskirche im nördlichen Ostjordanland*, PJ 33 (1937) 89-111. Sobre Mádaba B. BAGATTI, RivAC 33 (1957) 139-160; C.H. KRAELING, *Gerasa*, New Haven 1938; S. SALLER - B. BAGATTI, *The Town of Nebo*, Jerusalén 1949.

24. Sozóm. HE 6, 38, 1-9 14-16. A. ALT, PJ 34 (1938) 93-104.

cuando éste, seguramente por consideraciones políticas, envió una embajada a los himyaritas (Negran) bajo la guía del arriano Teófilo «el Indio» (de la isla de Socotra). La misión tuvo aquí cierto éxito, no obstante la competencia del judaísmo, puesto que el príncipe tribal permitió que fueran edificadas tres iglesias, proporcionando incluso los medios para su construcción; la primera surgió en la capital Zafar, la segunda en la ciudad portuaria de Adén, punto de tránsito de mercaderes romanos, y la tercera en el golfo Pérsico [25].

También misioneros monofisitas de Egipto y nestorianos del norte trataron de ganarse en el siglo v a los himyaritas, entre los cuales se puede comprobar la existencia de un obispo en Negran hacia el año 500. Sin embargo, en un asalto del rey judeosabeo Masrūq el año 523 fue destruida la iglesia cristiana en Negran, matando cierto número de cristianos, entre ellos también Aretas, venerado más tarde como mártir. Desde entonces los cristianos de Arabia meridional sólo representaron una exigua minoría, que tras la aparición de Mohammed (Mahoma) emigró en parte a Kufra en el Éufrates [26].

La comunidad cristiana de la capital siria Antioquía se repuso rápidamente de los reveses sufridos en la persecución de Diocleciano y Licinio, tanto más cuanto que gozó marcada benevolencia del emperador Constantino [27]. Hasta el período de gobierno del emperador Juliano se le fue adhiriendo sin duda la mayoría de la población de la ciudad, ya que los cristianos pudieron incluso permitirse manifestaciones públicas contra las medidas vejatorias del emperador. Ni siquiera la polémica literaria de Juliano y del rétor Libanio pudieron detener el progreso de la misión, con el que fue de la mano el languidecimiento del culto de los templos paganos. Cuando el Crisóstomo afirma en 390 que si cada uno de los «cien mil» cristianos «poco más o menos» contribuyera con un pan, se remediaría decididamente la miseria

25. Filostorg. HE 3, 4-5.

26. J. Ryckmans, *Le christianisme en Arabie du Sud préislamique*, en *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, p. 413-453; C.D.G. Müller, *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit*, Tubinga 1967, p. 11-14; I. Shahid, *The Martyrs of Najrân*, New Documents, Bruselas 1971.

27. Sobre Antioquía, además de R. Devreesse, nota 22, Chr. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Alejandría 1951. La magnífica basílica constantiniana de Antioquía en Eusebio, *Vita Const.* 3, 50.

de los pobres de Antioquía, quiere esto decir que a fines del siglo IV la ciudad era considerada como cristiana.

Teodoreto de Ciro confirma esta impresión para el año 415, puesto que en aquella sazón sólo conoce la existencia de «un resto muy exiguo de paganos» en la ciudad, a los que sin embargo se añadía una importante comunidad judía[28]. Finalmente, esta situación se refleja también en el número de las iglesias de Antioquía construidas en el siglo IV; a la iglesia de la ciudad vieja, destruida bajo Diocleciano, pero que no tardó en ser reedificada, se añadían la basílica constantiniana y tres iglesias sepulcrales de los mártires Babylas, Romanos y Drosis[29].

Tres factores contribuyeron a este próspero desarrollo misionero de la gran urbe siria: la mayor fuerza de irradiación del mensaje cristiano en comparación con el culto pagano, que precisamente aquí había venido a ser especialmente problemático; la intensa propaganda de hombre a hombre, a la que el apostólico Crisóstomo exhortaba infatigablemente a la comunidad[30] y finalmente la atracción que ejercían el monaquismo, que gozaba de gran predicamento en Siria, y la actividad de Eustacio, Melecio, Flaviano, y predicadores y teólogos, como Crisóstomo, Diodoro, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro.

También fuera de Antioquía abrazó relativamente pronto el cristianismo la población siria, pues ya hacia mediados del siglo IV existían iglesias en numerosas ciudades y aldeas de las provincias sirias y fenicias, como resulta de las relaciones de algunos historiadores de la Iglesia sobre la reacción pagana bajo Juliano. Así por ejemplo, en Damasco los judíos incendiaron dos iglesias, la iglesia de Berito (Beirut) fue destruida, en las iglesias cristianas de Epifanía y Emesa se introdujo el culto de Dioniso. Ya en los siglos IV y V se puede comprobar la existencia de una notable arquitectura religiosa cristiana en todo el ámbito sirio, y las abundantes inscripciones cristianas permiten perfectamente concluir

---

28. Teodoreto HE 3, 10-12; Sozóm. HE 5, 19, 4-20, 7; AMIANO MARCEL. 22, 13; LIBANIO, *Or.* 2 10 60 30 (sólo ya 4 templos intactos); CRISÓST., *In Matth. hom.* 85, 4; Teodoreto HE 5, 35, 5.

29. W. ELTESTER, *Die Kirchen Antiochiens im 4. Jh.*, ZNW 36 (1937) 251-286; J. LASSUS, *Antioch on the Orontes* 2, Princeton 1938, 5-44; G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria*, Princeton 1962.

30. P. ANDRES, *Der Missionsgedanke in den Schriften des Joh. Chrysostomus*, Hünfeld 1935, p. 158-162.

que a comienzos del siglo V también la mayoría de la población rural siria profesaba la religión cristiana[31]. Una instructiva prueba documental de la situación en un obispado concreto es la conocida carta de Teodoreto de Ciro al papa León, en la que le comunica que su obispado abarca 800 παροικίαι, término que debe entenderse en sentido de distritos pastorales en su mayoría rurales[32]. Este balance global viene reforzado todavía por el estado de la organización eclesiástica en el ámbito del patriarcado de Antioquía en la época del concilio de Calcedonia, que registraba entonces alrededor de 130 sedes episcopales[33].

Una vez más hay que reconocer al monacato un rango destacado en la labor misionera, especialmente en los distritos rurales de las provincias sirias. Ya los primeros estilitas habían puesto su prestigio entre la población al servicio de la proclamación misionera. Como celosos misioneros son mencionados los monjes Thalelaios (en las proximidades de Gabala) y Abraam: este último ganó para la fe «una entera aldea en el Líbano» gracias sobre todo a su preocupación por las necesidades sociales. Más tarde continuó su actividad en Osrhoene, donde, siendo obispo de Karai, localidad situada al sur de Edesa, se encontró todavía con una mayoría pagana[34]. A Edesa misma, en el siglo IV, ya sólo le restaba dar carácter cristiano al aspecto urbano mediante la erección de nuevas iglesias y «martirios» dentro y fuera de las murallas; sin embargo, la insistencia de Efrén, el Sirio, en el deber misionero de todos los cristianos indica la pervivencia del paganismo en un círculo bastante amplio[35]. Mi-

---

31. F.M. ABEL, *Histoire de Palestine* II 280; J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, París 1947; id., *Syrie*, DACL XV 1855-1942; G. TSCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord*, París 1953/58; L. JALABERT - R. MOUTERDE - J.P. ROQUAIS, *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, I-VII, París 1929/70, cf. C. MONDÉSERT, Stpatr 1, Berlín 1957, 649-658.

32. TEODORETO, *Ep.* 113.

33. R. DEVREESSE, *Le Patriarcat d'Antioche* 136-140.

34. Teodoreto *Hist. rel.* 17 26 28; HE 4, 18, 14; 5, 4, 6; Sozóm. HE 6, 1, 1; *Itin. Eger.* 20, 8, cf. B. KÖTTING, *Das Wirken der ersten Styliten. Missions- und Erbauungspredigt*, ZMR 37 (1953) 187-197; O. HENDRIKS, *L'activité apostolique des premiers moines syriens*, PrOrChr 8 (1958) 3-25.

35. P. KRÜGER, *Missionsgedanken bei Ephrem dem Syrer*, MRW 4 (1941) 8-15. Si fuera de fiar la *Vita* anónima del obispo Rabbula (412-436), habría éste actuado diligentemente en la misión de paganos y judíos; acerca de la *Vita*, cf. P. PEETERS, RSR 18 (1928) 187-203. Sobre los edificios eclesiásticos de Edesa, E. KIRSTEN, RAC IV 578 y JbAC 6 (1963) 144-172.

sioneros de Edesa habían dado ya a conocer el cristianismo, antes de la ascensión al poder de Constantino, en la fronteriza provincia romana de Mesopotamia; obispos de las comunidades de Macedonópolis, Resaina y quizá también de Amida se hallaban ya entre los participantes en el concilio de Nicea; sobre el progreso de la misión en el siglo IV en el campo, por cierto poco poblado, no dan las fuentes informes concretos [36].

También ya en el siglo IV alcanzó la misión antioquena a los nómadas árabes en la zona fronteriza de Siria oriental, puesto que en el sínodo de Antioquía (363) se hallaba presente «un obispo de los árabes», Timoteo. A la misma región se refería sin duda también Crisóstomo cuando en una carta al presbítero Constancio menciona a Fenicia y «Arabia» como su campo de misión. Nómadas árabes cristianos vivieron aquí hasta los tiempos islámicos [37]. Las tribus árabes que vivían todavía más al este; en el ámbito de Hira, bajo la dinastía de los láchmidas, debieron en cambio su primera noticia del cristianismo a su contacto con prisioneros cristianos, asentados en esta región por los sasánidas. Más tarde trabajaron también aquí los nestorianos, de gran ardor misionero, que extendieron su influjo hasta el Negran en Arabia meridional, y alcanzaron notables éxitos entre los árabes de la costa occidental del golfo Pérsico [38]. Cristianos sirios orientales del imperio de los sasánidas llevaron adelante en los siglos IV-VI la misión en el norte de la India, comenzada ya anteriormente; es también probable que tomaran bajo su tutela a las comunidades cristianas del sur de la India fundadas por misioneros de Egipto, como se desprende de un análisis minucioso de la tradición de santo Tomás [39]. Sin embargo, la misión nestoriana alcanzó su mayor extensión cuando avanzó hasta Asia central, el Tibet, China e incluso hasta la Manchuria, y fundó en aquellas regiones las provincias «del exterior» [40].

También en el siglo IV (hacia 325-361) se sitúa la conversión

36. C. KARALEVSKY, *Amida*, DHGE II 1238s; E. HONIGMANN, Byz (B) 14 (1939) 46.

37. Sócrates HE 3, 25; CRISÓST., *Ep.* 221, cf. C.D.G. MÜLLER, o.c. 6-8.

38. C.D.G. MÜLLER ibid. 9-11.

39. L.W. BROWN, *The Indian Christians of St. Thomas*, Cambridge 1956, p. 43-91; A. DIHLE, *Neus zur Thomas-Tradition*, JbAC 6 (1963) 54-70.

40. E. TISSERANT, *Nestorienne (L'Église)*, DThC XI 157-323; L. DAUVILLIER, *Les provinces chaldéennes «de l'Extérieur» au moyen-âge*, en *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse 1948, p. 261-313; J.-M. FIEY, *Assyrie chrétienne* I-III, Beirut 1965-69.

de los georgianos[41], en las vertientes meridionales del Cáucaso central, iniciada por una prisionera cristiana (llamada más tarde Nino), y por el rey Mirian, convertido por ella, que llamó a su país a misioneros griegos (sin duda de Antioquía). A comienzos del siglo V había alcanzado ya la Iglesia georgiana una cierta autocefalía, que fue consumada con la designación de un katholikós bajo el rey Wachtang I (446-499)[42]. El hecho de que el cabeza supremo de la Iglesia georgiana fuese consagrado en Antioquía hasta el siglo VIII parece sugerir una anterior vinculación misionera.

El nivel de cristianización relativamente alto alcanzado a comienzos del siglo IV en la provincia todavía indivisa de Cilicia —9 obispos y un corepíscopo la representaron en Nicea— recibió sin duda nuevo impulso con la destrucción del templo de Esculapio en Egas por Constantino[43]. Dicha cristianización debió de quedar ya ultimada por la época del concilio de Calcedonia, puesto que las dos provincias de Cilicia, dividida hacia fines del siglo IV, comprendían ya 17 obispados. Análogo aumento del número de sedes episcopales entre Nicea y Calcedonia —de 10 a 22— se registró también, en la provincia de Isauria[44], igualmente orientada hacia Antioquía, y cuya metrópoli Seleucia atraía a numerosos peregrinos a causa del santuario de santa Tecla, situado fuera de sus murallas. Sin embargo, los habitantes de las montañas isáuricas, temidos desde antiguo por sus incursiones depredatorias, permanecieron por más tiempo inaccesibles al mensaje cristiano, puesto que todavía hasta entrado el siglo V asaltaban monasterios y comunidades cristianas y se llevaban prisioneros a sus obispos[45].

---

41. R. JANIN, DThC VI 1239ss; K. KEKELIDSE, *Die Bekehrung Georgiens zum Christentum*, Leipzig 1928; P. PEETERS, AnBoll 50 (1932) 5-58; M. TOUMANOFF, *Studies in Christian Caucasian History*, Washington 1963; F. THELAMON, *Histoire et structure mythique: la conversion des Ibères*, RH 247 (1972) 5-28.

42. M. TARNIŠVILI, *Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens*, «Kyrios» 5 (1940-41) 177-193.

43. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 57; Sozóm. HE 2, 5, 5.

44. Las correspondientes listas de obispos, en DEVREESSE, *Le Patriarcat d'Antioche*, 126 y 137s.

45. *Itin. Eger.* 23. 1-6; TEODORETO, *Hist. rel.* 10. Sobre la ciudad de Tecla véase E. HERZFELD - S. GUYER, *Monumenta Asiae Minoris antiqua* II, Manchester 1930, p. 1-89; Sobre Cilicia e Isauria, ibid. III (1931) y «Anatolian Studies» 2 (1952) 85-150, 4 (1954) 49-64.

La cristinización de la isla de Chipre[46] puede con toda probabilidad asociarse al reconocimiento de su autonomía eclesiástica frente a Antioquía en el concilio de Éfeso (431). También en este caso, el progreso de la acción misionera externamente puede jalonarse con el número creciente de diócesis griegas. En Nicea la isla estaba representada por tres obispos (si bien no queda excluido que el número de diócesis fuera mayor); en el sínodo de Sárdica (hacia 342) participaron doce obispos; en su circular a los obispos de la isla, alrededor del año 400, Teófilo de Alejandría da los nombres de quince prelados a los cuales hay que añadir además algunos corepíscopos. Al iniciarse el siglo v, el obispo Ticon de Amatus todavía combate el culto de Afrodita y de Artemisa. Un epigrama del siglo v que aparece en un mosaico refleja la situación final del conflicto: Cristo es el vencedor de Apolo[47].

En el gran espacio de Asia Menor[48] se puso de manifiesto con el fin del período de las persecuciones que la mayoría de la población griega o helenizada de las ciudades y de los centros mayores de asentamiento rural habían sido ganados ya para la religión cristiana. Ya en los tiempos de Nicea existía en estas provincias una amplia red de comunidades episcopales, y de la vida cotidiana de aquellas comunidades partía la fuerza de atracción misionera que en los decenios siguientes determinó a abrazar el cristianismo a la mayor parte de los paganos aún no convertidos.

Las cuestiones específicamente misioneras van pasando a un segundo término en los acuerdos de los sínodos de Asia Menor de la primera mitad del siglo IV[49]. La creciente cristianización de la población rural se hace perceptible en el elevado número

46. E. KIRSTEN, *Cyprus*, RAC III 493-498; R. JANIN, *Chypre*, DHGE XII 791-802; G. HILL, *A History of Cyprus* I, Cambridge 1948 (reimpresión 1972).

47. Sárdica: Mansi 3, 69, y ATANASIO, *Contra Ar.* 50; Teóf. Alejandrino, en JERÓNIMO, *Ep.* 92. Corepíscopos: Sozóm. HE 7, 19, 2. Sobre la *Vita* de Ticón véase H. DELEHAYE, AnBoll 26 (1907) 229-232 240-245. Sobre el epigrama en mosaico: T.B. MITFORD, Byz (B) 20 (1950) 105-175.

48. H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, París 1922; V. SCHULTZE, *Altchristliche Städte und Landschaften* II 1 y 2, Gütersloh 1922-26; H.M. JONES, *The Cities of the Eastern Provinces*, Oxford 1937; J. KEIL, *Asia*, RAC I 740-749.

49. El concilio de Ancira, can. 24 pone en guardia contra los adivinos paganos, el concilio de Laodicea, can. 30 prohíbe a los clérigos y ascetas frecuentar ciertos baños a fin de no dar escándalo a los paganos, y el can. 39 prohíbe participar en fiestas paganas.

de obispos auxiliares (corepíscopos) de algunas provincias de Asia Menor; su número, *por ejemplo, en el obispado* de Cesarea, se elevaba a 50 en tiempos de Basilio[50]. Precisamente en Asia Menor hallaron sólo muy menguado eco las tentativas de reimplantación del paganismo emprendidas por el emperador Juliano. Todo el celo de su vicario en Asia, Justo, que hizo que en Sardes volvieran a erigirse altares sacrificiales, que quiso reedificar templos venidos a menos o destruidos e incluso ofreció sacrificios personalmente, tuvo tan poco efecto como su mal humor por ver que en Galacia hasta las mujeres, hijos y servidores de los sacerdotes paganos eran cristianos[51]. Cuando el año 450 un habitante de Éfeso hizo consignar en una inscripción que había reemplazado la estatua de Artemis por una cruz, daba expresión simbólica a la mutación que había tenido lugar[52]. Cierto que todavía se daban, sobre todo en las ciudades y entre la clase alta, casos aislados de personas que seguían profesando el paganismo o que le prestaban adhesión en secreto. También grupos étnicos menores, como la estirpe de los maguseos, que de Babilonia se habían trasladado a Capadocia y cuya ideología religiosa describe con cierto detalle Basilio, siguieron manteniéndose fieles a su religión tradicional. Todavía en el siglo V misionaba el monje Hipatio en Bitinia, que hacía ya tiempo era en su mayoría cristiana, y grupos considerables de adeptos de los cultos paganos existieron todavía hasta los tiempos de Justiniano I en las montañas de las provincias de Asia, Caria, Lidia y Frigia, puesto que Juan de Éfeso afirma haber convertido todavía entonces a «decenas de millares» de ellos desde Constantinopla, conforme a un plan de misión bien madurado y con la ayuda de nuevas fundaciones monásticas[53].

Especial papel en el proceso de cristianización de Asia Menor en el siglo IV debe atribuirse a Capadocia[54]. Los obispos de la metrópoli, Cesarea, donde tuvo su arranque la cristianización de

---

50. E. Kirsten, *Chorbischof*, RAC II 1108; ya en Nicea estaban presentes 5 corepíscopos de Capadocia.
51. Eunap., *Vitae sophist.* 503; Sozóm. HE 5, 16, 1-8.
52. H. Grégoire, *Recueil des inscriptions*... 104.
53. Basilio, *Ep.* 258, 4; Calinico, *Vita Hyp.* 30, 1-2; 43, 16; Juan de Éfeso, *Historia de la Iglesia* 3, 36-37, cf. L. Duchesne, *L'Église au VIme siècle*, París 1925, 276-280, y E. Honigmann, CSCO 127, Lovaina 1951, 207-215.
54. E. Kirsten, *Cappadocia*, RAC II 861- 891.

Armenia por Gregorio el Iluminador, mantuvieron en vigor el contacto misionero con la Iglesia filial, consagraban hasta 374 al jefe de los obispos armenios y se reservaban un como derecho de visitación en las comunidades de la pequeña Armenia [55]. El obispado de Cesarea, con su estructuración de la vida eclesial de la comunidad —previsión social, liturgia, organización del monaquismo, eliminación de lugares de culto pagano— y con la consiguiente impronta dada a la vida pública en sentido cristiano, vino a ser un modelo misionero para las comunidades de las provincias vecinas [56]. Además, la apertura a la cultura profana, mostrada precisamente por los obispos capadocios de Asia Menor, viene a ser un factor misionero de primer orden, puesto que facilita considerablemente el paso al cristianismo entre la clase alta, que tiene afinidad social con dichos obispos [57]. El celo misional de Capadocia se echa de ver finalmente por el número de grandes misioneros procedentes de esta región, como, por ejemplo, el obispo de los godos Ulfilas, Eutiques, que actuó entre los godos de Crimea, y Vetranio, que fue obispo de Tomi en Escitia [58].

También en las restantes provincias de la diócesis del Ponto la tarea principal, en el siglo IV, del quehacer misionero de las cristiandades, tanto en la ciudad como en el campo, se centró en el profundizamiento y estructuración de la vida religiosa, como se echa de ver en las deliberaciones de los sínodos de Ancira (314), Neocesarea (entre 314 y 325) y Gangra (340-341) [59]. Sólo ocasionalmente se mencionan ya en las fuentes relativas al siglo IV empresas o acontecimientos misioneros en las provincias ricas en ciudades de la costa occidental de Asia Menor. Se refiere que en el Helesponto el obispo Partenio de Lámpsaco habría solicitado hacia mediados de siglo la autorización del emperador para eliminar los templos paganos aún abiertos, mientras que se atribuye

---

55. BASILIO, *Ep.* 97 99 100 195 228s; F. TOURNEBIZE, *Arménie*, DHGE IV 294-301.

56. U.W. KNORR, *Basilius d. Grosse. Sein Beitrag zur christlichen Durdringung Kleinasiens* (tesis) Tubinga 1968; R. JANIN, *Césarée de Cappadoce*, DHGE XII 199-203. JULIANO (emper.), *Ep.* 78; Sozóm. HE 5, 4, 1.

57. Ya EUSEBIO, *Vita Const.* 4, 43, celebra la ciencia de los obispos capadocios.

58. G. BARDY, *La patrie des évêques*, RHE 35 (1939) 237s.

59. W.M. RAMSAY, *The Church of Lycaonia in the 4th Century*, en *Luke the Physician* (reimpr.) Gran Rapids 1956; luego los textos en H. LECLERCQ, *Lycaonie*, DACL IX 2787-2897. Sobre Frigia, véase V. SCHULTZE II 397-477 y H. LECLERCQ, DACL XIV 758-806.

todavía a Juan Crisóstomo la lucha contra el culto de Cibeles en Frigia y la definitiva abolición del servicio de Artemis en Éfeso[60].

Sobre el ulterior desarrollo de la religión cristiana en las islas del mar Egeo no permiten las fuentes hacer puntualizaciones detalladas. Tal proceso transcurriría en las grandes islas, tales como Rodas, Samos, Quíos, Lesbos y Lemnos, de forma parecida al de las próximas ciudades costeras. Los descubrimientos arqueológicos señalan aquí y allá erección de iglesias en época prebizantina[61].

En las provincias meridionales de la diócesis de Tracia (Europa y Rodope) se puede presuponer por los años 300 un nivel de cristianización análogo al de las provincias anatólicas del Helesponto y de Bitinia situadas frente a ellas. Cierto que también en el *hinterland* de Tracia había comunidades prenicenas, como en Filipópolis, Adrianópolis, Deultum, Anchialos y Durosturum, de las cuales acudirían seguramente los obispos «misios y tracios» que menciona Eusebio como participantes en el sínodo de consagración de la iglesia de Jerusalén el año 331[62]. Sin embargo, las provncias de Tracia central y septentrional sólo en el siglo IV fueron alcanzadas en gran escala por la misión cristiana. El interés principal de ésta iba dirigido a las tribus godas que se habían establecido en el Danubio inferior.

Uno de los misioneros que más éxito alcanzaron fue Ulfilas, que una vez consagrado obispo (341) actuó al norte del Danubio, hasta que una persecución forzó a huir a los godos convertidos al cristianismo, que luego fueron asentados por el emperador Constantino en la Misia inferior[63]. Entre las tribus godas nómadas del Danubio inferior ejercieron más tarde su actividad

---

60. Así la tardía *Vita Parthenii*, PG 114, 1348; sobre el Crisóstomo, véase C. KUKULA, *Forschungen in Ephesos* 1, Viena 1909. p. 269; F. MILTNER, *Ephesus, Stadt der Artemis und des Johannes*, Viena 1958.

61. E. EUANGELIDES, 'Ο χριστιανισμὸς ἐν ταῖς Κυκλᾶσι, Syros 1908; H. BALDUCCI, *Basiliche protocristiane e bizantine a Coo*, Pavía 1936; A.M. SCHNEIDER, *Samos in frühchristlicher und byzantinischer Zeit*, AM 54 (29) 97-141; *Quíos*, DHGE XII 743-746; *Lesbos*, DACL XII 573-575.

62. EUSEBIO, *Vita Const*. 4, 43. H. LECLERCQ, *Dobrogea*, DACL IV 1231-60, y *Mesia*, ibid. XI 500-508.

63. K. KLEIN, *Gotenbischof Wulfilas als Bischof und Missionar*, escrito de homenaje a F. MÜLLER, Stuttgart 1967, p. 84-107. Sobre las antiguas inscripciones cristianas de Escitia, J. BARNEA, «Studi teologici» 6 (1954) 65-112.

algunos misioneros enviados por el Crisóstomo, el cual también en Constantinopla se interesó por ganar a los godos y todavía en el destierro se cuidó de que el obispo Unilas, que había sido consagrado por él tuviese un digno sucesor[64]. En las últimas décadas del siglo IV se sitúa la labor misionera del obispo Nicetas de Remesiana, de la provincia de Dacia, que tras largos años de esfuerzos logró ganar a la tribu de los besermanos tracios en las montañas próximas a Filipópolis, que fueron en adelante fervientes seguidores de la nueva fe[65]. Todavía bajo el emperador Arcadio, el abad Jonás, del monasterio de Halmyrissos en las montañas tracias, misionó juntamente con sus monjes a los habitantes de los alrededores; su lucha contra el culto pagano de los ídolos recuerda el procedimiento que anteriormente había seguido Martín de Tours en las Galias[66].

Tocante a la diócesis de Macedonia se advierte en conjunto y en comparación con las provincias asiáticas, un marcado retraso misionero, no obstante la gran tradición de las cristiandades fundadas allí por Pablo. A ellas se habían añadido hasta el concilio de Nicea otras comunidades en Larisa, Tebas Eubea, Lacedemonia, Creta, Nicópolis del Epiro, así como Stobi y Skupi en la propia Macedonia, pero el paganismo pudo afirmarse aquí durante largo tiempo, no sólo en el campo, sino también en centros de culto como Delfos y Eleusis y sobre todo en la misma Atenas[67]. Cuando Basilio y Gregorio de Nacianzo estudiaban en la universidad, Atenas era todavía una ciudad predominantemente pagana, aún se celebraban públicamente las panateneas, así como las fiestas en honor de Dioniso, y los estudiantes cristianos estaban con mucho en minoría[68].

Valentiniano I, en un edicto que prohibía los sacrificios nocturnos, hizo excepción con las festividades mistéricas en Grecia,

---

64. Teodoreto HE 5, 30-312; CRISÓST., *Ep. ad Olymp.* 9, 5.

65. Atestiguado por PAULINO DE NOLA, *Carm.* 17 y 29, y JERÓNIMO *Ep.* 60, 4; cf. D.M. PIPPIDI, *Niceta di Remesiana e le origini del cristianesimo dacioromano,* RHistSudEstEur, Bucarest 33 (1946) 99-117.

66. CALINICO, *Vita Hyp.* 3, 1-12; 30, 2.

67. H. LECLERCQ, *Achaïe;* DACL I 323-340; Creta: DHGE XIII 1033-37; Delfos: E. DYGGVE, CahArch 3 (1948) 9-28; Stobi: E. KITZINGER, DOP 3 (1946) 81-162; Salónica: DACL XV 648-673. Más bibliogr. en C. ANDRESEN, *Einführung in die christliche Archäologie,* Gotinga 1971, p. 37s.

68. HIMER., *Or.* 3, 53; GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 35 y 43, cf. P. GALLAY, *La vie de s. Grégoire de Naziance,* Lyón 1943, p. 36ss.

y todavía en 375 se atribuyó a sacrificios en honor de Aquiles y de la diosa Atenea el que Atenas, la capital, y Ática no hubiesen sido alcanzadas por el terremoto que se había producido en el sur de Grecia[69]. En Atenas se conservaba vivo el prestigio y el influjo del paganismo sobre todo entre los maestros de la academia platónica, tardía, cuyo impertérrito repudio del cristianismo se consintió hasta los tiempos de Justiniano I[70]. Sólo la incursión de Alarico en Grecia (395) y la progresiva imposición de los edictos de Teodosio I y de sus hijos sobre la clausura de los templos dieron lugar al retroceso y a la extinción de los cultos paganos. La transformación de numerosos lugares de culto —entre ellos el complejo de la Acrópolis— en iglesias cristianas en la primera mitad del siglo V parece haberse efectuado sin resistencias[71]. El incremento del número de las sedes episcopales entre comienzos del siglo IV y mediados del siglo V, que de 10-15 se vio elevado a 50, muestra también claramente que la cristianización de Grecia sólo llegó a ponerse verdaderamente en marcha después del año 400[72].

En las provincias del Danubio[73], en las diócesis de Dacia y de la Iliria así como en Dalmacia hay que suponer un proceso bastante parecido en el progreso de la misión. A las comunidades prenicenas, tales como Sirmio, Siscía y Salona, cuya existencia viene atestiguada por «martirios» bajo Diocleciano y Licinio, se añaden en el transcurso del siglo IV cerca de una docena más, entre ellas Sárdica, Naissus, Remesiana, Viminacium, Singidunum, Mursa y Sabaria, desde las cuales, a partir de finales del siglo, llegó gradualmente la misión a las zonas rurales. Una misión continuada se veía con frecuencia entorpecida por la insegura situación política de las regiones fronterizas, y también por la controversia arriana, muy animada precisamente en el centro de los Balcanes.

---

69. ZÓSIMO, *Hist. nova* 4, 3; 4, 18.

70. E. ZELLER, *Philosophie der Griechen* III 2 (reimpr. Hildesheim 1963) 687-931. Prohibición general de toda instrucción por maestros paganos, el año 529: Cod. Just. 1, 11, 10; especialmente para Atenas, en Malalas, *Chron.* 18, cf. A. CAMERON, *The Last Days of the Academy of Athens,* ProcCambrPhilolSoc 195 (1969) 7-29.

71. A. FRANTZ, *From Paganism to Christianity in Athens,* DOP 19 (1965) 187-205.

72. Los obispados el año 458: Mansi 8, 611s.

73. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain,* París 1918; H. LECLERCQ, Illyricum, DACL VII 89-180; A. LIPPOLD - E. KIRSTEN, *Donauprovinzen,* RAC IV 169-189, con mapa, ibid. 150.

También la pervivencia sorprendentemente tenaz de cultos paganos ponía trabas al progreso de la cristianización[74].

Como misionero en Dacia en los años que precedieron y siguieron al 400 hay que citar de nuevo al ya mencionado Nicetas de Remesiana. Una visión instructiva del progreso a veces arrollador del cristianismo entre una población urbana mayor es facilitada hoy por los ricos descubrimientos arqueológicos en Salona, ciudad costera de Dalmacia[75]. Aquí iniciaron la labor misionera, por los años 300, algunos comerciantes, que según las inscripciones funerarias, procedían sin duda de Siria; tras el testimonio de fe de los dos primeros obispos en la persecución de Diocleciano, se desarrolló rápidamente este nuevo núcleo —como lo atestiguan las basílicas, baptisterios y cementerios y lo confirma la distinción con que el papa Zósimo honró en 418 al obispo de Salona— hasta convertirse en una gran cristiandad floreciente, que perduró como sede metropolitana hasta la invasión eslava de comienzos del siglo VII. A partir de Salona fueron cristianizados el *hinterland* dálmata y el territorio de Albania, lindante con ella por su extremo sur[76].

En Panonia[77], la ciudad de Sirmium, importante ya en fecha temprana desde el punto de vista de la política eclesiástica, constituyó la base desde la que en el último cuarto del siglo IV partió una intensa actividad misionera entre la población rural, que logró ampliamente su meta hasta la invasión de los ávaros. Esto se aplica también al ámbito vienés, que pertenecía a la Panonia superior, como lo atestiguan los hallazgos de excavaciones en Klosterneuburg, Petronell (Carnuntum), Donnerskirchen, Au junto al Leithaberg, así como datos de la Vita Severini[78]. En las dos

74. Sobre el arrianismo en los Balcanes, M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident*, París 1967, p. 59-99. Cultos paganos, RAC VI 169s.

75. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, París 1908; Salona: E. DYGGVE, *History of Salonitan Christianity*, Oslo 1951; E. CECI, *I monumenti cristiani di Salona*, Milán 1963.

76. G. STADTMÜLLER, *Altheidnischer Volksglaube und Christianisierung in Albanien*, OrChrP 20 (1954) 211-246.

77. T. NAGY, *Geschichte des Christentums in Pannonien*, en Diss. Pannon. 2, 12, Budapest 1939; G. LÁSZLÓ, ZKG 59 (1940) 125-146; lista de obispos de Panonia: DACL XIII 1055-1057.

78. E.K. WINTER, *Wiener Frühchristentum*, JbVereinGeschWiens 12 (1955-1956) 7-83; E. SWOBODA, *Carnuntum*, Viena ³1958; A.A. BARB, BurgenlHeimatbl 15 (1953) 97-118; R. NOLL, *Das Leben des hl. Severin*, Berlín ³1963.

provincias de la Nórica [79] se pueden suponer empresas misioneras procedentes de la meridional Aquilea. También aquí se fueron desarrollando las cabezas de puente preconstantinianas (Lorch y Pettau) y antes de finales del siglo IV fueron alcanzadas por la misión las zonas rurales, en las que se pueden registrar en esta época destrucciones de templos paganos y construcciones de lugares cristianos de culto, con especial abundancia en la Nórica interior [80]. Atanasio menciona también obispos de Nórica, que aprobaron los acuerdos del sínodo de Sárdica favorables a él, aunque no indica sus sedes [81]. Es indudable, por otra parte, que surgieron comunidades episcopales todavía en época romana en Virunum (Maria Saal), Teurnia (St. Peter i. Holz), Aguntum (junto a Lienz) y Celeia (Cilli), mientras que se pueden suponer, más bien que excluir, las de Juvavum (Salzburgo) y Ovilava (Wels) [82]. La actividad de san Severino en las regiones fronterizas de la Nórica desde 453/454 no es ya primariamente misionera, sino que se ordena sobre todo a la asistencia caritativa, a la organización del monacato y a la convivencia pacífica de católicos y germanos arrianos [83].

La cristianización de la Italia septentrional y de las provincias réticas (Italia annonaria) [84] no se inicia tampoco en gran escala hasta el siglo IV. A las tres iglesias episcopales de Milán, Aquilea y Ravena, que con seguridad son anteriores al año 300, se añaden hacia fines del siglo Padua, Verona, Brescia y Bolonia, mientras que los demás obispados al norte de los Apeninos sólo surgieron en el transcurso de los siglos IV y V.

La importancia misionera de Milán, única metrópoli del siglo IV, destaca claramente entre la de los demás obispados. Esta importancia venía determinada por la situación de la ciudad como punto de partida de importantes vías, sobre todo hacia los pasos

---

79. R. NOLL, *Frühes Christentum in Oesterreich,* Viena 1954; I. ZIBERMAYR, *Noricum, Bayern und Oesterreich,* Horn ²1956.

80. R. EGGER, *Frühchristliche Kirchenbauten im südlichen Noricum,* Viena 1916; id., *Teurnia,* Klagenfurt ⁵1958; F. MILTNER, *Aguntum und Lavant,* Baden 1957.

81. ATANASIO, *Apol.* 1, 36s; *Hist. ad mon.* 28.

82. M. HELL, *Spätantike Basilika in Juvavum,* MitteilGesSalzbLandesk 107 (1967) 71-113.

83. R. NOLL, nota 78; E. K. WINTER - KL. KRAMERT, *St. Severin,* 2 vols., Klosterneuburg 1958-1959, A. AIGN, «Ostbair. Grenzmarken» 3 (1959) 168-200; KL. GAMBER, RQ 65 (1970) 145-157.

84. ECatt VII 386ss; DACL VII 1632-1747; F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia,* 2 vols., Faenza ²1927; P. KEHR, *Italia Pontificia,* Berlín 1906ss.

de los Alpes, también por su condición de centro administrativo del Bajo Imperio romano y de corte del emperador, y no menos por el gran prestigio que habían granjeado a la comunidad los obispos del siglo IV, primero Mirocles, participante en los sínodos de Roma y Arles (313, 314), y luego Eustorgio y Dionisio (ambos antiarrianos declarados), para terminar con Ambrosio [85]. Bajo la grandiosa dirección de este último alcanzó la primitiva Iglesia cristiana de Milán su más fuerte eficiencia misionera. Ésta fue lograda en primer lugar por la predicación del obispo, que constantemente trae a la memoria a los miembros de su comunidad su deber personal de hacer atractiva mediante su vida íntegra la fe cristiana a los paganos de la circunscripción; habla también directamente a los paganos y judíos que se cuentan entre sus oyentes, y trata de disipar sus reparos contra el cristianismo [86].

No menos intensa es la acción del metropolita Ambrosio desde el punto de vista misionero. Sus relaciones personales con el obispo de Como, al que él mismo había consagrado, con el de Pavía (Ticinum) y el de Lodi (Laus Pompeia) hacen probable su cooperación en la erección de estos obispados [87]; su correspondencia con los obispos Constancio y Vigilio trata del quehacer misionero de la predicación o de la problemática de matrimonios entre cristianos y paganos [88].

La irradiación misionera de Milán se desprende también del hecho de que una serie de obispos de la Italia superior en aquella época procedieran de la metrópoli, como, Félix de Bolonia, Teodoro de Módena y seguramente también Sabino de Piacenza. Finalmente, en dos casos importantes emprende Ambrosio tareas misioneras que van mucho más allá de su distrito metropolitano. Cuando la princesa marcomana Fritigil solicita de él informaciones detalladas sobre la fe cristiana, le escribe un catecismo en forma de carta [89]. En la gran disputa con el grupo de restauración pagana es Ambrosio el eminente portavoz de la parte cristiana. De ninguno de los

---

85. *Storia di Milano* I-II, Milán 1953ss; lista de obispos: DACL 983-1102; *VIII Corso di cultura sull'arte ravennate*, Ravena 1961, 47-139.

86. J. MESOT, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*, Schöneck 1958, especialmente 55-66.

87. ECatt VI 19-26, XII 1234-37, I 655ss.

88. *Ep.* 4 2 19.

89. PAULINO, *Vita Ambr*, 36.

obispos romanos de esta época se conocen análogas iniciativas misioneras.

En los valles que se extienden al sur de los Alpes no había penetrado todavía el cristianismo hacia el año 400. Así, por ejemplo, en el Val di Non, junto a Trento, donde por este tiempo tres clérigos, sin duda por encargo del obispo Vigilio, comenzaron por construir una iglesuela desde la que iniciaron su misión. Fueron muertos por la población pagana cuando se negaron, ellos y sus pocos convertidos, a participar en una procesión campestre pagana. Sin embargo, la muerte de los misioneros dio pie a la rápida conversión de los habitantes del valle[90]. En una situación genuinamente misionera se hallan todavía los obispos Zenón de Verona (hacia 362-372), Gaudencio de Brescia († después de 406) y Máximo de Turín (hacia 397-415). No sólo ven éstos a los miembros de sus comunidades todavía amenazados por la pervivencia de usanzas paganas, sino que en torno a ellos existe aún una considerable minoría pagana, especialmente entre la población rural, a la que los terratenientes cristianos dejan con frecuencia despreocupadamente seguir venerando a los ídolos y practicando sus ritos sacrificiales[91]. Algunos acuden en ocasiones a escuchar la predicación del obispo: a ellos se dirige Máximo de Turín al comienzo de la cuaresma y les ruega se decidan a abrazar el cristianismo[92].

Casi no poseemos noticia alguna sobre la labor misionera en Emilia y Romaña, que en las postrimerías del siglo v pertenecen al distrito metropolitano de Ravena. La existencia de la mayoría de los obispados de esta región no se puede comprobar hasta muy avanzado el siglo IV; sus obispos se orientan en parte hacia Milán, sobre todo en vida de Ambrosio[93]. A Ravena misma llega el cristianismo por su puerto de Classis, aunque éste no fue nunca sede episcopal[94]. En los distritos rurales de los obispados depen-

---

90. Relación de Vigilio de Trento: PL 13, 549-558, confirmada en lo esencial por GAUDENCIO DE BRESCIA, *Tract.* 17 y MÁXIMO DE TURÍN, *serm.* 105-108. Cf. I. ROGGER, *I martiri Anauniesi*, Trento ²1966, y C.E. CHAFFIN, Stpatr 10, TU 107, Berlín 1970, 263-269.

91. F.J. DÖLGER, *Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter*, AuC 6 (1950) 297-320, especialm. 305-309.

92. MÁXIMO DE TURÍN, *Sermo* 91, 2; ZENÓN DE VERONA, *tract.* II 1, 1.

93. Así Bolonia, Piacenza, Módena, Imola, etc., véase J.-R. PALANQUE, *S. Ambroise et l'empire romain*, París 1933.

94. W.F. DEICHMANN, *Zur ältesten Geschichte des Christentums in Ravenna*, RivAC 42 (1966) 167-175.

dientes de Ravena apenas si comenzó antes del siglo VI una misión de mayor envergadura[95].

El camino hacia el valle de Aosta, hacia el Valais, así como hacia las provincias réticas, venía sugerido a la misión por las calzadas romanas, todas las cuales partían de Milán. Mientras que en Aosta (Augusta Praetoria) no se registra ningún obispo hasta el año 451, el obispo Teodoro de Octodurum (en el Valais) participó ya en los sínodos de Aquilea y de Milán en 381 y 392/393 respectivamente: a su nombre está vinculado el comienzo de la veneración de san Mauricio y sus compañeros de Agaunum[96]. A Ginebra, en cambio, que vino a ser obispado poco más o menos al mismo tiempo que el obispado de Octodurum (primer obispo, Isaac), llevaron el cristianismo más bien misioneros franceses (de Lyón), así como al Jura y a la *civitas Helvetiorum*, donde en los siglos IV/V se puede señalar la presencia de cristianos en Solothurn (culto de Ursus y Víctor), Zurich (Félix y Regula), Zurzach (Verena) y Augst, localidades que pertenecían al obispado de Avenches (Aventicum), surgido después del año 400[97].

El nombre de un obispo de Coira, capital de la Raetia prima, aparece por primera vez en las actas del sínodo de Milán del año 451, pero ya hacia el 370 actuó el misionero Gaudencio en Bergell al sur del paso de Septimer[98]; no es posible, con todo, fijar con exactitud dónde tenía su sede el *Raetiarum episcopus* Valentín, que vivió a mediados del siglo V y fue sepultado en Mais cerca de Merano, aunque en todo caso el lugar de su sepelio presupone la existencia de cristianos en el siglo V en el Vintschgau[99]. Parece obvio decir otro tanto de Eisacktal, aunque su obispado de Säben (Sabiona) sólo está atestiguado en las postrimerías del siglo VI[100]. Por la Vía Claudia (paso de Reschen) pudo llegar el mensaje

---

95. M. MAZZOTTI, *Le pievi del territorio ravennate (sec.* VI-X), «Corsi di cultura sull'arte rav.» 1 (1958) 63-83.

96. P. KEHR, *Italia pontif.* VI 2, 157s (Aosta); H. BÜTTNER, *Frühmittelalterliches Christentum und fränkischer Staat*, Darmstadt 1961, 155-182 (obispado de Octodurum); P. AEBISCHER, *La christianisation du Valais*, «Valesia» 17 (1962) 171-206.

97. M. BESSON, *Nos origines chrétiennes*, Ginebra 1940; H. BÜTTNER, o.c. 162-167; O. PERLER, ZSKG 51 (1957) 81-100 (baptisterios); R. LAUR-BELART, *Die frühchristliche Kirche in Kaiseraugst*, Basilea 1967.

98. H. BÜTTNER, *Die Entstehung der Churer Bistumsgrenzen*, o.c. 109-154.

99. EUGIPP., *Vita Sever.* 40, 1. Todas las conjeturas son hipotéticas.

100. A. SPARBER, *Das Bistum Sabiona*, Bressanone 1942; id., *Kirchengeschichte Tirols*, Bolzano 1957: obispo Inguin, hacia 590.

cristiano al valle superior del Inn, donde recientes excavaciones han sacado a la luz restos de iglesias de los siglos V y VI en Pfaffenhofen, junto a Telfs, y en Imst [101].

La comunidad preconstantiniana de Augsburgo (Augusta Vindelicum) tuvo tal auge en los siglos IV/V, que también aquí se debe contar con la existencia de una sede episcopal todavía en época romana, existencia que parece obvia en todo caso tocante a la capital de la Raetia II. Un gran complejo de iglesias bajo la actual capilla de St.-Gallus, con una basílica de tres naves y frescos de una ilustración continuada de los Evangelios, sugieren claramente la existencia de una iglesia episcopal [102]. La conjetura de que también Passau y Ratisbona fueran ya en aquel tiempo sedes episcopales no viene confirmada por descubrimientos tan favorables, aunque la Vita Severini presupone la existencia en Passau de iglesias y edificios cultuales (basílica y baptisterio), y en Ratisbona se ha podido registrar una temprana basílica cementerial cristiana [103]. En Raetia II había penetrado el cristianismo en zonas rurales ya en época romana, como lo muestran los restos de una iglesia surgida todavía en el último tercio del siglo IV en el Lorenzberg junto a Epfach (Abodiacum, distrito rural de Schongau), así como un dato de la Vita Severini, según el cual éste halló una iglesia de madera en Quintanis (Künzing) [104].

En comparación con Milán, la actividad misionera de Aquilea [105], que en el siglo V era ya metrópoli, ha dejado menos vestigios en las fuentes. Sin embargo, la cristianización del entorno próximo, es decir, de la península de Istria con los posteriores obispados de Trieste, Parenzo, Pola y Pedena, y luego la de la zona de Friul, con Concordia Sagittaria, Altinum, Treviso, Feltre, etc., partió

---

101. Sobre Pfaffenhofen: G. KALTENHAUSER, VeröffentlMuseum Ferdinandeum Innsbruck 44 (1964) 75-98; sobre Imst: A. WOTSCHITZKY, OestZfKunstDenkmalpfl 15 (1961) 97-104.

102. F. ZÖPFL, *Das Bistum Augsburg...*, Augsburgo 1955, 1-20; P. STOCKMEIER, Jbaltbair-KG 23 (1963) 40-76, especialm. 60-64.

103. *Vita Sever.* 22. M. HEUWIESER, *Geschichte des Bistums Passau* I, Passau 1939; J. SYDOW, RivAC 31 (1955) 75-96 (Ratisbona).

104. Sobre Epfach: J. WERNER, *Neue Ausgrabungen in Deutschland*, Berlín 1958, p. 409-424; sobre Künzing (Quintanis): *Vita* Sever, 15, 1.

105. Lista de obispos de Aquilea: DHGE III 1114-18; bibliogr. Sobre los abundantes monumentos cristianos primitivos en C. ANDRESEN, *Einführung in die christl. Archäologie*, Gotinga 1971, 81s. Sobre los derechos metropolitanos, A. VILLOTTA ROSSI, *Memorie storiche forogiuliesi* 43 (1958-59) 61-143.

sin duda de Aquilea[106]. También se puede presuponer tal influjo tocante a Emona (Ljubliana), situada mucho más al este, puesto que el obispo de esta ciudad, Máximo, participó en el sínodo de Aquilea del año 381. En todo caso el paganismo estaba aquí tan seguro de sí, que sus sacerdotes osaron todavía el año 388 saludar con el mayor aparato al emperador Teodosio a su paso hacia Italia[107]. Finalmente, también hace pensar en tempranas relaciones misioneras con Aquilea la pertenencia de los obispados de la Nórica meridional a aquella provincia eclesiástica, que en el siglo VI es defendida resueltamente por su metropolitano[108].

Debido a lo precario de las fuentes, el transcurso de la cristianización de Italia central y meridional se presta mucho menos a ser ilustrado que el de Italia septentrional. Es cierto que a comienzos del siglo IV existían en Roma misma y en las comunidades de algunos centros de comunicaciones, tales como Ostia, Terracina, Nápoles, Siracusa y Calabria, puntos de partida favorables para la misión cristiana; sin embargo, ésta siguió precisamente aquí una marcha asombrosamente lenta. En la antigua capital del imperio fue creciendo, desde luego, el número de los cristianos a lo largo de todo el siglo IV, como lo pone de manifiesto la erección de nuevas iglesias titulares bajo los papas Silvestre, Marcos, Julio I, Liberio y Dámaso[109], pero en conjunto siguió ofreciendo Roma todavía por largo tiempo la imagen de una ciudad predominantemente pagana, cuyo más alto funcionario, el *praefectus urbi*, no pertenecía por lo regular a la confesión cristiana.

La sarcástica descripción de la vida ciudadana romana hacia 350 por Amiano Marcelino, según el cual ocupaba el primer plano el interés por el teatro y por el juego de dados, y el delirio de grandeza y la ostentación habían hecho olvidar las viejas virtudes romanas, no estima al cristianismo digno de mención a este propósito[110]. El calendario festivo pagano siguió manteniéndose en vigor y todavía se erigen o se restauran edificios cultuales

---

106. P. PASCHINI, *Storia del Friuli* I, Udine ³1953; G. BRUSIN, «Archivio Veneto» 76 (1965) 5-13; G.C. MENIS, *La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'Aquileia*, Ciudad del Vaticano 1958.

107. *Gesta conc. Aquil.* 76 (PL 16, 939); *Paneg. lat.* XII 37, 4 (Emona).

108. R. NOLL, *Frühes Christentum in Oesterreich*, Viena 1954, p. 69s.

109. L. DUCHESNE, *Histoire de l'Église* II 448ss.

110. AMIANO MARCEL. 14, 6, 2-26.

paganos (el templo de Apolo, el de Liber [Dioniso], Silvano, el Pórtico de los di consentes), perduran el culto de Cibeles y el de Mitra hasta por los años 90, el culto de Isis probablemente hasta el siglo V; sólo hacia fines del siglo IV comienzan a surgir problemas de reclutamiento de miembros para los sacerdocios paganos[111].

La misión cristiana tropezó con un fuerte obstáculo en el repudio tenaz, a veces combativo, de la nueva religión por la mayoría de la clase alta de la aristocracia, que no quería sacrificar todo aquello que significaba para ella la vieja tradición romana, hacía múltiple y variada propaganda en su favor, intervenía en la corte en Milán y, finalmente, juntándose al usurpador Eugenio, buscó incluso la decisión por las armas[112]. Ni siquiera la derrota entonces sufrida significó el fin del paganismo en la ciudad, puesto que todavía en el siglo V el gobierno debía tener en cuenta la susceptibilidad de la reducida aristocracia senatorial pagana. Sin embargo, hay que atribuir una considerable propaganda misionera a algunas mujeres de este grupo, las cuales se adhirieron desde 380 a la corriente ascética del cristianismo y con su acción ayudaron a la clase alta a adquirir una nueva idea de su «romanismo», esta vez de impronta cristiana[113]. También fuera de Roma se puede observar ocasionalmente la larga pervivencia del paganismo. Así, por ejemplo, en Ostia, donde el *praefectus urbi* ofrece sacrificios a los Castores, en Capua, donde todavía en 387 se celebran procesiones cultuales conforme al calendario festivo pagano[114]. Como en el norte, también aquí sólo laboriosamente se logró inducir a la población rural a abandonar la religión de sus antepasados. El año 409 procede Honorio contra funcionarios que toleran cultos paganos; san Benito halla todavía en Monte Casino un santuario de Apolo frecuentado por la población, así como florestas sagradas en las que se ofrecen sacrificios a los démones, y el obispo de

---

111. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain*, París 1959, p. 635-652 (con bibliogr.).

112. H. BLOCH, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, en A. MOMIGLIANO, *The Conflict between paganism and Christianity*, Oxford 1963, p. 193-218.

113. P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Augustine*, Londres 1972, p. 161-185.

114. AMIANO MARCEL. 19, 10, 4. Sobre Ostia, véase R. MEIGGS, *Ostia* (1960). Sobre Capua, H. DESSAU, *Inscriptiones sel.* n. 4918.

Fundi, a mediados del siglo VI, transforma en iglesia un templo de Apolo [115].

De los 200 obispados, poco más o menos, que hacia el año 600 se pueden registrar en el sector de la Italia suburbicaria (por tanto también en Sicilia, Cerdeña y Córcega), cerca de la mitad debieron existir ya a finales del siglo IV, puesto que un sínodo de esta región, celebrado bajo el papa Siricio, contaba unos 80 participantes, mientras que otras 78 diócesis fueron fundadas en el siglo V, y las restantes sólo en el siglo VI [116]. La mayor densidad de obispos la acusan el Lacio y la Campania, a las que siguen Etruria y Umbría. El número disminuye al crecer la distancia de Roma al este y sudeste, aunque también hay que tomar en consideración las condiciones demográficas.

Especial importancia para la cristianización de la Campania debe asignarse a la comunidad de Nápoles [117]. Una cristianización relativamente temprana de la Etruria meridional hasta Orvieto y Perusa viene sugerida por algunos obispados de la primera mitad del siglo IV. También Florencia, Luca y Pisa tuvieron pronto comunidades episcopales [118]. A excepción de Espoleto (353/354), las sedes episcopales en la Umbría noroccidental sólo se pueden registrar con seguridad en los siglos V y VI. Tampoco tocante al Piceno se remonta a mucho más atrás una tradición segura [119]. En cuanto a la fundación relativamente temprana de Benevento (comienzos del siglo IV), se piensa en Nápoles como punto de partida de la misión, aunque el romano Símaco alaba todavía en 375 al grupo pagano de la ciudad interesado por los asuntos públicos [120].

Siracusa, que había sido la puerta de entrada del Evangelio en Sicilia, fue también el punto de partida para la evangelización

---

115. Cod. Theod. 16, 5, 46; GREGORIO I, *Dial.* 2, 8; 3, 7.

116. Sínodo de 386; Mansi 3, 678; D. GORDINI, *Lo sviluppo cristiano (in Italia) dopo il IV secolo*, en J. DANIÉLOU - H. MARROU, *Nuova Storia della Chiesa* I, Turín 1970, 535ss; trad. cast., Cristiandad, Madrid 1970.

117. D. MALLARDO, *Storia antica della Chiesa di Napoli*, Nápoles 1943; D. AMBROSI, *Storia di Napoli* I (1967) 625-759.

118. A. FALCINI, *Le origini cristiane del cristianesimo nell'Etruria romana*, Florencia 1952; F. BARONI, *Le origini cristiane di Lucca*, AttiRAc LuccheseScienzeLettArti n. s. 5 (1952) 47-89.

119. A. REGGIANI, *Ricerche sulle origini del cristianesimo nell'alta valle del Tevere*, Città di Castello 1960; L. ALLEVI, *Piceno religioso nell'antichità*, Ascoli Pic. 1940; S. PRETE, AnGr 70 (1954) 73-77 (sobre Ancona y Fermo).

120. SÍMACO, *Ep.* 1, 3.

del interior del país, que hizo rápidos progresos después de Constantino[121]. Los pastores de varias comunidades episcopales tomaron partido por Atanasio en la polémica que se desencadenó a mediados del siglo IV en torno a éste[122]. Los papas León I y Gelasio I se dirigen con cartas al entero episcopado de Sicilia. En la correspondencia de Gregorio I aparece la isla como cristiana en conjunto, aunque todavía no hay sedes episcopales situadas más en el interior[123]. En el transcurso del siglo V obtienen también un obispo los cristianos de Malta, y hacia el año 500 los de las Islas Lípari al noroeste de Mesina[124].

También en Cerdeña[125] fue la ciudad portuaria de Calaris (Cagliari) la que asumió la misión ulterior, que primeramente se dirigió a las colonias romanas de Sulci, Forum Traiani y Turris en la costa noroeste. También son mencionados «obispos de Cerdeña» entre los partidarios de Atanasio[126], aunque sin indicación de cifras ni de nombres de lugar. El nordeste de la isla registró hasta fines del siglo VI numerosos paganos, por cuya conversión se interesó el papa Gregorio[127].

Finalmente, en Córcega hay que suponer un proceso algo más lento[128]. De todas formas, Atanasio menciona obispos de Córcega y de ellos dice Genadio de Marsella que asintieron en bloque a la *expositio catholicae fidei*, que había redactado Eugenio de Cartago el año 483[129]. Ahora bien, en tiempos del papa Gregorio experimentó la misión un retroceso, ya que algunos de los convertidos de la diócesis de Aleria (había en total 5 obispados) se volvieron de nuevo al paganismo. El obispo de Aleria es exhortado por el papa al desempeño de su deber misionero y recibe también de él ayuda material para el desempeño de su quehacer[130].

A comienzos del siglo IV se planteó la Iglesia de la parte norteafricana[131] del imperio romano un doble quehacer misionero. En

121. G. AGNELLO, *Sicilia paleocristiana*, «Oikumene», Catania (1964) 579-591.
122. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 36; sínodo de obispos sicilianos hacia 366: Mansi 3, 371.
123. LEÓN I, *Ep.* 16 y 17; GELASIO I, *Ep.* 14 y 17.
124. ECatt 7, 1925ss (Malta); 7, 1404 (Lípari).
125. F. LANZONI: *Archivio storico sardo* 1915.
126. Mansi 3, 41; 3, 51.
127. GREGORIO I, *Ep.* 4, 23-26.
128. J.B. CASANOVA, *Histoire de l'Église de Corse* I, Zicavo 1931.
129. *De script. eccl.*, PL 58, 1116s.
130. GREGORIO I, *Ep.* 6, 22; 8, 1.
131. Sobre la misión, A. AUDOLLENT, *Afrique*, DHGE I 810-861; A.M. SCHNEIDER, RAC I 173-179; J. MESNAGE, *Le christianisme en Afrique* I, Argel-París 1914; G. GAGÉ,

primer lugar se trataba de ganar a los adeptos del paganismo, que si bien en la mayoría de las ciudades estaban ya reducidos a la situación de defensiva, sin embargo eran todavía muy influyentes. Luego había que emprender sistemáticamente la cristianización de la población de los latifundios principalmente de las provincias occidentales, así como la de las tribus que vivían en las zonas fronterizas del sur. No cabe duda de que el desempeño de este quehacer se vio dificultado, y en parte bloqueado, durante decenios por la larga polémica entre la Iglesia donatista y la católica, que por ambas partes acaparaba a los mejores elementos, aunque ambas confesiones recibían constantemente nuevos adeptos venidos del paganismo. Éste tenía un fuerte respaldo en sectores de la clase alta que ejercían gran influjo en la vida intelectual, en la administración y también de resultas de su posición económica. Sólo la ciudad de Timgad contaba todavía en 360 47 sacerdotes paganos, y en las ciudades de Calama y Musti estuvieron todavía más tarde en funciones tales sacerdotes. Aún bajo Valentiniano I se construyó un templo pagano en Lambaesis, y el más importante centro cultual pagano de las provincias norteafricanas, el fastuoso templo de la Dea Caelestis en Cartago, permaneció abierto hasta los últimos años del siglo IV[132].

La predicación y la correspondencia de Agustín nos permiten hacernos cargo de la inteligencia de la misión y de la labor misionera cotidiana de un obispo norteafricano en las primeras décadas del siglo V[133]. La predicación de Agustín se enfrenta constantemente con los reparos que paganos de todas las clases alegan como razón de su repudio del cristianismo; Agustín los toma muy en serio cuando lo merecen, pero descubre en cambio su inconsistencia cuando se trata de estereotipos transmitidos como de memoria[134]. Reconoce sin ambages que la vida de más de un cris-

---

Nouveaux aspects de l'Afrique chrétienne, «Annales École Hautes Hautes Études Gand» 1 (1937) 181-230. Sobre el paganismo, G. CHARLES PICARD, *Les religions de l'Afrique antique*, París 1954; id., *La Carthage de s. Augustin*, París 1965; M. LEGLAY, *Les religions orientales dans l'Afrique ancienne*, Argel 1956.

132. J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg ²1929, 102s 144.

133. G. WALTER, *Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus*, Münster 1921; G. METZGER, *Kirche und Mission in den Briefen Augustins*, Gütersloh 1936.

134. P. COURCELLE, *Propos antichrétiens rapportés par s. Augustin*, RechAug 1 (París 1958) 149-186.

tiano representa para la misión cristiana un impedimento no menor que la escisión de la Iglesia norteafricana en dos confesiones que se hostilizan con encarnizamiento [135]. Por ello hace presente el deber misionero de cada cristiano en particular, de conducir a Cristo a sus conocidos paganos, como lo había hecho otrora la samaritana con sus paisanos [136]. Agustín explota también su contacto epistolar con paganos para exponer —por lo regular de manera muy amable, pero con gran firmeza en cuanto a la realidad expuesta— a la otra parte, cuyo influjo en el pueblo sencillo no desconoce en absoluto [137], el vacío interno de la religión pagana y lo desesperado de su situación presente [138].

La ulterior desintegración del paganismo norteafricano fue debida en parte a la legislación iniciada por Teodosio y llevada adelante por Honorio, legislación que también aquí dispuso que fuesen clausurados los templos, prohibió el culto público pagano, hizo retirar de los templos los símbolos cultuales y las estatuas, pero no quería que fuesen molestados personalmente los paganos que vivían pacíficamente [139]. La negligencia en la ejecución de estas leyes indujo al sínodo episcopal de Cartago dos veces el año 401 a rogar a las autoridades públicas que intervinieran con más rigor y destruyeran los santuarios paganos existentes todavía en las zonas rurales, también en las regiones más apartadas, tanto más que, según decían, carecían de valor artístico. Pero sólo Estilicón promulgó en 407 un edicto, que en alguna manera respondía a tales deseos [140]. De resultas del agudizamiento de la presión ejercida por la autoridad, se originaron entonces en diversas localidades choques sangrientos entre paganos y cristianos, como, por ejemplo, en Sufetula y Calama, donde ambas partes quebrantaron la ley [141]. El año 407 se permitió a los cristianos utilizar el templo de la Dea Caelestis en Cartago, que había sido clausurado ya anteriormente,

---

135. *Serm.* 5, 8; 47, 28. El álibi para los paganos: «ecce quales sunt christiani», *Enarr. in ps.* 70 hom. 1, 17, 10.

136. *In Joh. ev.* tr. 15, 33; *Sermo* 25, 8 Denis.

137. *Enarr. in ps.* 54, 13 menciona un dicho que se oye con bastante frecuencia: «Si también ese señor fuera cristiano, nadie sería ya pagano.»

138. *Ep.* 16-17; 233-234; 132; 135-137; 90-91; 232 cf. V. CAPÁNAGA, *Intelectuales paganos del siglo V frente al misterio de Cristo*, «Oikumene» II, Catania (1964) 439-454.

139. Cod Theod, 16, 10, 13 15-20.

140. *Cod. can. Eccl. Afr.*, can. 58 y 84; *Const. Sirm.* 12.

141. AGUSTÍN, *Ep.* 50; 91, 8; *Ep.* 62, 17s, desaprueba el proceder de grupos cristianos por cuenta propia; cf. también *Ep.* 47, 3.

y el obispo Aurelio hizo colocar ostentosamente su cátedra en el lugar que había ocupado la estatua de la diosa pagana. No faltaron paganos que también en esta ocasión se aferraron a profecías que predecían la pronta ruina del mundo cristiano de África, pero al fin sólo les quedó ya la posibilidad de ocultar sus estatuas de dioses en cavernas y barrancos y practicar su culto a escondidas[142].

Son sumamente escasas las noticias sobre la misión cristiana entre la población no romanizada de las zonas marginales de África del norte. Agustín sabe que todavía hacia el año 400 «existen en África numerosas tribus a las que aún no se ha anunciado el Evangelio»; ha oído también de conversiones de miembros de tribus aislados, pero no interviene personalmente entre esas gentes, sino que espera su conversión del futuro[143]. Existen sin embargo testimonios de que la cristianización había comenzado aquí ya antes de la invasión de los vándalos. Reiteradas veces se menciona la tribu de los arzugitanos, cuya zona de asentamiento se supone haberse hallado en el territorio fronterizo entre Byzacena y Numidia[144]. Así, un obispo católico y otro donatista de la «tierra de los arzugitanos» participaron en el diálogo religioso de 411 en Cartago, y el obispo Aurelio dirige en 419 una carta circular a los obispos del sur, entre los que cuenta también a los residentes en las montañas de la Byzacena y de Arzugitania[145]. Hallazgos arqueológicos, por cierto difíciles de datar, muestran que la misión alcanzó también a colonias rurales de las provincias occidentales de Mauritania Caesariensis y Tingitana[146]. Un ejemplo gráfico de la misión espontánea allende la frontera del territorio romano fue transmitido por Victor de Vita[147]. Cuatro esclavos cristianos que el rey de los vándalos Geiserico había entregado a un jefe de tribu pagano del desierto de Caprapicti, comenzaron allí sin demora una labor misionera y luego se dirigieron por medio de mensajeros a un obispo del territorio romano, solicitando de él un presbítero, que bautizó

142. AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 40, 1, 57; *in ps.* 70 II 4, 30; QUODVULTDEUS, *De promiss.* 3, 44-45 (testimonio ocular sobre el templo de la Dea Caelestis).

143. *Ep.* 199, 46; 93, 24.

144. A. AUDOLLENT, CRAIBL (1942) 202-215.

145. *Gesta Coll.* I 207 (SChr 195, 894s); carta de Aurelio: Mansi 4, 447.

146. A. BERTHIER (dir.), *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, Argel 1943; R. THOUVENOT, *Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane*, RÉA 71 (1969) 354-378.

147. *Hist. pers. Afr. peov.* I 35-37.

a los recién convertidos y construyó una iglesia. Por supuesto, tal actividad misionera no fue posible durante el siglo de dominación de los vándalos en la región controlada por ellos. Una actividad misionera sistemática sólo volvió a emprenderse después de la conquista de África septentrional por Bizancio (533); a esta actividad se debió la conversión de los gadabitanos en la circunscripción de Leptis magna, la de los garamantes en Fezzán y quizá la de los maccuritas en Mauritania, de la que informan Procopio y Juan de Biclara [148].

Parece problemática la tesis de que la Iglesia norteafricana descuidó traducir la Biblia y la liturgia en lengua berbérica y (o) púnica, perdiendo así la oportunidad de crear una Iglesia nacional norteafricana — basada en los elementos de la cultura autóctona — que hubiera luego podido sobrevivir a la dominación musulmana. Prescindiendo de las cuestiones lingüísticas todavía pendientes tocante al nivel de desarrollo del púnico en aquella época, llama la atención el que tampoco los donatistas y los maniqueos, que también ejercían actividad misionera, hubiesen emprendido por su parte tal tentativa. Parece más bien que en el apogeo de la misión cristiana los indígenas aceptaron de buen grado la cultura provincial latina [149] juntamente con el cristianismo. El desarrollo de un cristianismo de carácter más autóctono habría requerido un período de tiempo mayor del que tuvo a su disposición la misión cristiana hasta la invasión de los vándalos [150].

El siglo IV significa en la historia de la cristianización de las Galias [151] aquella fase en la que el cristianismo fue echando raíces, en un proceso apenas entorpecido, en la mayoría de las ciudades de las provincias galas. En el primer concilio que se celebró en territorio galo, el sínodo de Arles en 314, estaban representados 16 obispados galos, pudiéndose suponer con cierta seguridad la existencia de otros 10 más en aquella época. El mayor número de

---

148. PROCOP., *De aedif.* 6, 4, 12; JUAN DE BICLARA, *Chorn. min.* II 212 y 512, cf. CH. DIEHL, *L'Afrique byzantine,* París 1898, 327s.

149. G. CHARLES-PICARD, *Nordafrika und die Römer,* Stuttgart 1962.

150. Véase P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Augustine,* Londres 1972, p. 279-300.

151. E. DEMOUGEOT, *Gallia* I, RAC VIII 822-927. Es fundamental L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* I-III, París 1899-1915. Además E. MÂLE, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes,* París 1950; E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* I² II² III, París 1964-66.

aquellos obispados se hallaba en la Galia meridional[152], donde desde el centro preconstantiniano de Lyón se diseña un camino misionero que asciende por el valle del Ródano hacia el Rin e incluso hasta el territorio de la «Bélgica». Apenas 30 años más tarde enumera Atanasio 34 obispados galos entre sus partidarios[153], y desde mediados de siglo se multiplican los obispados en rápida sucesión, también en el oeste y el noroeste. Unos cien años después del sínodo de Arles existen comunidades episcopales en todas las *civitates* de las Galias (más de 100), por lo regular en sus localidades principales. Esto significa que en todas estas ciudades una parte considerable de la población profesaba la fe cristiana. Dado que en los primeros decenios del siglo V se impuso también la estructura metropolitana, la organización eclesiástica fundamental de las Galias quedó ultimada poco después de 390[154]. Ignoramos en gran parte por quién y con qué métodos se llevó a cabo en concreto esta cristianización de las ciudades.

En cambio, la cristianización de la población rural gala no se inicia con cierta envergadura sino en los últimos decenios del siglo IV y sólo en el siglo V alcanza su punto culminante. Dado que dicha cristianización era en primera línea quehacer del obispo en el ámbito de una *civitas*, dependió temporalmente del nacimiento de cada obispado, y materialmente y en cuanto a su eficiencia, de la iniciativa de su cabeza, por lo cual, si atendemos a las Galias en general, hay que presuponer un proceso muy diferenciado. Prescindiendo de unas pocas alusiones a una misión rural en fecha temprana[155], las fuentes mencionan a Martín de Tours († 397) y a Victricio de Ruán († hacia 407) como los primeros obispos que se consagraron sistemáticamente a la misión en el campo, sobre todo en su propio episcopado, y sólo en ocasiones más allá de las fronteras del mismo. Según la relación, por cierto estilizada en sentido literario y hagiográfico, de Sulpicio Severo acerca de la

---

152. J.-R. PALANQUE, Annales UnivMontpellier 1943, 177-183; «Provence historique» 1951, 105-143 (obispados primitivos en la Narbonense y en la Provenza).

153. *Contra Arian.* 50. Los datos de la lista de participantes en un supuesto sínodo de Colonia de 346 concuerdan parcialmente con esto.

154. E. GRIFFE I² 332-336; *Rome et le christianisme dans la région rhénane*, París 1963; W. NEUSS, *Geschichte des Erzbistums Köln* I, Colonia 1964, p. 21-108; E. DE MOREAU, *L'Église en Belgique* I², Bruselas 1947, p. 23-48.

155. Los *diacones urbici* mencionados por el can. 18 del sínodo de Arles presuponen sin duda la existencia de diáconos en las zonas rurales.

labor de Martín en la *conversio paganorum*, la población rural de la cuenca media del Loira vivía entonces en la atmósfera tradicional de sus usanzas célticas, muy poco romanizadas, de las procesiones campestres, del culto de árboles y fuentes, con sus sencillos santuarios, que en un principio defiende con resolución cuando el obispo de los cristianos trata de demostrar de palabra y obra la impotencia de sus dioses [156].

Tras la destrucción, con frecuencia violenta, de sus 216 lugares de culto, se convierte una parte cada vez mayor de la población al Dios más poderoso de los cristianos, y entonces erige Martín en su *vicus* una capilla o una pequeña residencia monástica en el lugar donde se había hallado un pequeño templo campestre, designa también clérigos que sigan atendiendo a los recién convertidos y crea así las primeras células del culto cristiano en las zonas rurales [157].

Cuando Paulino de Nola compara con el obispo de Tours a Victricio de Ruán, algo más joven que éste, incluye en este gran elogio también su actividad misionera, que se extendía más allá de su obispado de Ruán hacia el norte, a la región de los nervios y morinos en la costa del canal, que hasta entonces apenas si había sido alcanzada por el cristianismo. También él funda iglesias y conventos en localidades mayores *(oppida)*, en algunas islas y en zonas forestales apartadas [158].

En los métodos de misión de Martín hace pensar lo que Gregorio de Tours refiere de su contemporáneo, el obispo Simplicio de Autún. También éste interviene contra una procesión de los labradores del país celta de los eduos, que llevan por sus campos y viñedos una estatua de la Cibeles Berecynthia. También él gana a algunos para el cristianismo [159].

---

156. SULPICIO SEVERO, *Vita s. Martini* 12-15, más el comentario de J. FONTAINE, SChr 134 (1968) 713-807. Número de los cristianos en el campo *Vita* 13, 9: *pauci admodum, immo paene nulli*.

157. Clérigos en las iglesias rurales: SULPICIO SEVERO, *Dial.* 3, 8, 5 y *Ep.* 3, 6. GREG. DE TOURS, *Hist. Franc.* 10, 13, 3 menciona 6 *vici* con sus nombres, en los que Martín hizo construir iglesias. En esta época se registra una baja llamativa en la utilización de lugares de culto paganos o incluso su destrucción, véase E. MÂLE, o.c. 37-40 y M. MOREAU, *Rome et le christianisme dans la région rhénane* 117-120.

158. PAULINO DE NOLA, *Ep.* 18, 4-5; VICTRICIO, *De laude sanctorum* 1, cf. D.A. STRACKE, «Bijdragen tot de geschiedenis... van Brabant» 13 (1961) 5-30; R. HERVAL, *Origines chrétiennes. La IIe Lyonnaise gallo-romaine*, París 1966.

159. GREGORIO DE TOURS, *In gloria conf.* 76.

A veces surgieron también templos fuera de las ciudades, en castillos romanos, por ejemplo en Carcasona y en Uzès, en la Narbonense, en Arlon, en la Bélgica I, que luego se constituyeron en puntos de reunión de la población de los alrededores. La misión en el campo fue promovida también eficazmente por algunos terratenientes cristianos, como Paulino de Nola y Sulpicio Severo, que en sus posesiones hicieron erigir capillas y oratorios y, con frecuencia estimulados por los obispos, pusieron empeño en la conversión de sus trabajadores agrícolas. Tales iglesias en una villa se registran en buen número especialmente en la Galia meridional en los siglos V y VI, ya que los borgoñones y visigodos arrianos respetaban por lo regular la libertad de culto de los católicos. La legislación sinodal se ocupó crecientemente con este proceso, reservó a los obispos la vigilancia sobre el clero en estas iglesias en un principio privadas, pero permitió a la población la asistencia al culto en aquellos lugares, excepto en las grandes fiestas del año litúrgico. De tales inicios surgieron más tarde muchas de las parroquias[160]. También a la misión galicana se aplican las palabras de san Agustín, a saber, que es un quehacer especialmente arduo superar el paganismo en el corazón de los recién convertidos[161]. Todavía hasta bien entrado el siglo VI tuvieron la predicación cristiana y los sínodos motivo suficiente para combatir la tenaz adhesión a las usanzas paganas[162].

El transcurso de la cristianización misionera de la península Ibérica[163] en los siglos IV y V sólo se puede conocer con rasgos muy imprecisos. Las listas de los participantes en los sínodos de Elvira (hacia 306/12) y Arles (314) y algunas otras referencias muestran claramente que el cristianismo en los comienzos del régimen de Constantino como emperador único tenía su centro de gravedad en la Baetica y en la Tarraconensis meridional, puesto que la mayoría de los sinodales hispanos procedían de unas 40

160. E. Griffe III 260-298; visita por obispos: Sulpicio Severo, *Ep.* 1, 10; Sidon. Apol., *Ep.* 9, 16.

161. Agustín, *Enarr. in ps.* 80, 14: *magnum opus est intus haec idola frangere.*

162. Cf. por ejemplo César. de Arl., *Serm.* 13 14 53-55. El can. 2 del llamado conc. de Arles II (hacia 442-508) amenaza con sanciones al obispo que no proceda enérgicamente contra tales abusos.

163. J.F. Alonso, *Espagne,* DHGE XV 892-908 (con bibilogr.); Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España* I 2, Madrid 1929; M. Torres, en R. Menéndez Pidal, *Historia de España* II, Madrid [3]1962, 447-486.

localidades situadas en estas provincias [164]. Además, los acuerdos de Elvira nos dan a conocer un cristianismo que todavía tenía necesidad de una múltiple y variada labor de profundización misionera, que a todas luces se quería emprender con decisión [165].

Por el florecimiento de una literatura cristiana digna de consideración, por la propagación del monaquismo, por la polémica en torno al priscilianismo y por el interés que muestra Roma por la Iglesia hispana, se hace patente que en el transcurso del siglo había ganado ésta en extensión y calidad interna. En los sínodos de Zaragoza y de Toledo (380 y 400 respectivamente), así como en las cartas de los papas Siricio e Inocencio I dirigidas a obispos hispanos, apenas si desempeña de hecho algún papel el paganismo. Que la misión, partiendo de las ciudades de la costa oriental de Hispania, se dirigiera hacia el interior del país, se puede colegir, por ejemplo de los edificios cultuales e instalaciones sepulcrales, con sus sarcófagos, que la investigación arqueológica ha podido señalar sobre todo en las actuales provincias de Barcelona, Gerona, Tarragona, Valencia, Alicante y Murcia [166]. Algunas inscripciones de los siglos IV y V dan una idea de la gradual propagación del cristianismo en los campos [167]. Análogamente a lo ocurrido en las Galias, también en la península Ibérica tuvieron importancia las *villae* de los latifundistas para el origen de comunidades cristianas en los campos.

En fecha relativamente temprana llegó la misión a las Islas Baleares, donde la mayoría de la población profesaba el cristianismo ya antes de la invasión de los vándalos [168]. Sin embargo, hay que contar con una densidad muy variada de la cristianización en las diferentes comarcas de Hispania, sobre todo con muy marcado desnivel de este a oeste, o noroeste. No se puede dudar de que la invasión de los alanos, vándalos y suevos a comienzos del si-

---

164. Véase *Atlas zur Kirchengeschichte*, Friburgo 1970, mapa 4.

165. Sobre el sínodo de Elvira: A.C. VEGA, *España Sagrada* 53/54, Madrid 1961, p. 331-367; J. GAUDEMET, DHGE XV (1963) 317-348.

166. P. DE PALOL, *Arqueología cristiana de España Romana*, Madrid 1967 (con bibliogr.); D. ITURGAIZ, *Baptisterios paleocristianos de Hispania*, AST 40 (1967) 209-295.

167. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona ²1969, n.º 1-3 56 87-88 114-115 120 139-141 148 161 268 363 367 525-527 539 546 557. Galicia en el noroeste, sólo conoce inscripciones a partir del siglo VI.

168. P. DE PALOL, o.c. 3-28; C. VENY, *Early Christianity in the Balearic Islands*, «Classica folia» 21 (1967) 210-233.

glo V representara un gravamen para una intensa predicación misionera en las regiones afectadas. Sólo la casi total suspensión de la actividad sinodal durante todo el siglo V habla ya muy claro en este sentido. Especialmente en Vasconia y en Cantabria se hallaría la misión hacia el año 400 sólo en su estadio inicial, ya que ni siquiera en el período de la dominación visigótica se puede comprobar la existencia de obispados en estas regiones [169].

Relativamente exigua es también la densidad de sedes episcopales en las zonas siguientes: fuentes del Tajo, al oeste de Toledo, al sur de la cuenca media del Júcar (actualmente provincia de Albacete) y en dirección a Lusitania. Así pues, la cristianización de la población rural distaba mucho de estar concluida en todas partes en la época visigótica. Los obispos Martín de Braga y Polemio de Astorga están todavía muy ocupados con ella a finales del siglo VI [170], y la mayoría de las parroquias surgen solamente a partir de estas fechas [171].

También en las diócesis políticas de Britannia [172] existía ya a comienzos del siglo IV una cierta organización eclesiástica, como lo demuestra la participación de los obispos de York, Londres, Lincoln o Colchester, y quizá también de los representantes de un cuarto obispado (Cirencester?) en el sínodo de Arles [173]. El número de obispados siguió en aumento hasta el sínodo de Rímini (359) [174], pero los cristianos de la Bretaña romana estuvieron todavía largo tiempo dominados por la sombra del paganismo, cuyos lugares de culto en las localidades mayores seguían siendo visitados todavía hasta finales del siglo, y en las zonas rurales incluso hasta entrado el siglo V. Excavaciones efectuadas en las *villae* de Lullingstone (Kent) y Hilton St. Mary (Dorset), con sus iglesias-casas, dan a entender que la religión cristiana había penetrado también en las

---

169. J. González Echegaray, *Orígenes del cristianismo en Cantabria*, Santander 1969.

170. Martín de Braga escribe *De correctione rusticorum* para Polemio. Cf. S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938.

171. J.F. Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma 1955, p. 201-209.

172. E. Kirsten, *Britannia*, RAC II 603-611; W.C.H. Frend, *The Christianization of Roman Britain* en M.W. Barley - R.P.C. Hanson, *Christianity in Britain 300-700*, Leicester 1968, p. 37-49 (con bibliogr.).

173. J.G. Mann, «Antiquity» 35 (1961) 316-320.

174. Sulpicio Severo, *Chron.* 2, 41.

familias de terratenientes acomodados[175]. Sin embargo, apenas si se puede precisar hasta qué punto la abrazó la población rural en conjunto. Un indicio del robustecimiento de la Iglesia hacia el año 400, sobre todo en la clase alta, son las animadas discusiones teológicas en Bretaña, que dieron pie a la visita de los obispos galos Victricio de Ruán (en 395) y Germán de Auxerre (en 429 y quizá de nuevo en 445), ocasión que este último aprovechó para hablar también a la población rural cristiana[176].

Existían también comunidades cristianas en las zonas fronterizas orientales y occidentales de la Bretaña romana, puesto que de ellas provenían los dos misioneros Patricio y Ninian, que consagraron su vida a la conversión de los irlandeses y de los pictos. En estas regiones pudo perdurar sin interrupción el cristianismo de impronta romana[177], mientras que en el sudeste y centro de la isla se vio fuertemente obstaculizado cuando después de 450 penetraron las tribus todavía paganas de los jutos, anglos y sajones y se hicieron dueños de estas regiones. Sin embargo, del silencio *casi absoluto de las fuentes acerca de este período no se puede* deducir la extinción absoluta de la vida cristiana en la parte anglosajona de la isla.

La exposición que precede pone de manifiesto que la cristianización de la población del imperio en los siglos IV y V no transcurrió de manera homogénea en todas las regiones, por lo cual el juicio global corriente, según el cual tras la orientación de Constantino al cristianismo afluyeron inmediatamente a la Iglesia las masas paganas, reclama una notable diferenciación. En primer lugar hay que reconocer que en el progreso misionero de esta época se destacan varios pasos o impulsos. La libertad de confesión religiosa otorgada por Constantino reveló sobre todo primeramente la situación real: El número de los cristianos había crecido de tal forma, sobre todo en la segunda mitad del siglo III, que en

---

175. Sobre la pervivencia del paganismo W.C.H. FREND, JournBritArchAssoc 18 (1955) 1-19; M.J.T. LEWIS, *Temples in Roman Britain*, Cambridge 1966. Sobre los tempranos monumentos cristianos J.M.C. TOYNBEE, JournBritArchAssoc 16 (1953) 1-24; CH. THOMAS, *Britain and Ireland in Early Christian Times*, Londres 1971.

176. VICTRICIO, *De laude sanct.* 1, 2; PRÓSPERO, *Chron. ad a. 429;* CONSTANCIO, *Vita s. Germani* 3, 12-20; 5, 25-28; cf. J. EVANS, *St. Germanus in Britain*, «Archeologia Cantiana» 80 (1965) 175-185.

177. A.C. THOMAS, *The Evidence from North Britain*, y W.H. DAVIES, *The Church in Wales* en BARLEY-HANSON 93-121 131-150.

muchas comunidades urbanas vinieron a ser necesarias mayores iglesias para poder abarcar a los fieles que entonces hacían abiertamente profesión de cristianos. Acto seguido se inició, sobre todo en Oriente, una animada labor misionera que procuró a la Iglesia un incremento constante, aunque no espectacular, de adeptos [178]. Tras la derrota del anti-emperador Magnencio (351-353) fue cuando el cristianismo ganó considerablemente terreno en las ciudades de las provincias occidentales.

El fracaso de la tentativa de restauración por el emperador Juliano inició ya en Oriente la fase final, pero promovió también la misión de Occidente, como lo subraya Hilario de Poitiers [179]. Mientras que para el Crisóstomo representa un hecho universalmente reconocido el fin del paganismo en la parte oriental del Imperio — prescindiendo de algunas zonas marginales — Jerónimo, Gaudencio de Brescia, Máximo de Turín y otros ven sólo en el tiempo teodosiano el período de afluencia de las masas en Occidente [180]. El sorprendente retraso temporal y a veces también cualitativo de la población rural de los Balcanes, de Italia, Galia e Hispania en comparación con el Oriente tendría una causa importante en el desnivel cultural que precisamente aquí existía entre Oriente y Occidente, que a su vez estaba en parte condicionado por la diferente situación demográfica. La mayor densidad de población de las provincias orientales con sus numerosas ciudades y su superior nivel cultural, ofrecía a la misión cristiana en Oriente unos presupuestos incomparablemente más favorables también para la misión rural.

También más allá de las fronteras del imperio pudo echar raíces el cristianismo en este período, principalmente entre los pueblos situados a lo largo de la frontera oriental romana. Jerónimo opina incluso que ha llegado ya el momento en que el evangelio ha sido anunciado a todos los pueblos, y Agustín considera posible en la siguiente generación la conversión de los pueblos todavía paganos. Más importante que la apreciación excesivamente opti-

---

178. La — no anterior a 359 — *Expositio totius mundi et gentium* (ed. dir. por J. Rouge, SChr 124, París 1966) permite colegir la existencia de un paganismo todavía muy fuerte.

179. Hilario de Poit., *Tract. in ps.* 67, 20.

180. Jerónimo, *Ep.* 69, 3; 107, 2; Gaudencio de Brescia, *Sermo* 8, 25; Sulpicio Severo, *Chron.* 2, 33; Máximo de Turín, *Sermo* 99, 2; Crisóstomo, *In Mt hom.* 1, 5.

mista de la actualidad y futuro misioneros es el hecho de que la «Iglesia del imperio», una vez terminada la cristianización en el interior, tiene ahora una conciencia más aguda del quehacer de misionar también entre los «bárbaros»[181].

2. *Cuestiones del método misionero*

Los portadores de la idea de misión y de la labor misionera

La Iglesia episcopal local aparece ahora, con más claridad que en el período preconstantiniano, como el verdadero sujeto de la idea de misión y de la actividad misionera de la vida cotidiana. La comunidad, la Iglesia local, es necesariamente la base, sin la cual no es realizable el objetivo inmediato de la misión, a saber, el de ganar para la fe cristiana a no cristianos que viven en su ámbito y luego fortalecerlos en la nueva fe después de su admisión en la comunión eclesial. El clero y los laicos se hallan aquí ante el mismo deber, aunque lo sirven en diverso grado.

Al obispo, en tanto que jefe responsable de la comunidad, le incumbe la dirección de conjunto de la labor misionera, su coordinación y supervisión; de su iniciativa o de su fallo depende en gran medida la calidad de los empeños misioneros de una comunidad cristiana. A él y al clero encargado por él incumbe especialmente la organización y puesta en práctica del catecumenado, por tanto el examen y la admisión de los candidatos al bautismo, la instrucción de los catecúmenos, la catequesis bautismal solemne y el ulterior cuidado pastoral de los neófitos[182].

En la situación de entonces, la entera vida religiosa de la comunidad es de impronta misionera; la liturgia, la devoción, la asistencia caritativa y el monacato dentro de la comunidad tienen función misionera. Lo mismo cabe decir de la predicación normal de la fe, que siempre, directa o indirectamente, habla también a los no cristianos y hace propaganda con vistas a su incorporación a la comunidad de los cristianos[183].

---

181. JERÓNIMO, *Ep.* 107, 2; *In Mt* 24, 14. AGUSTÍN, *Ep.* 197, 4; 199, 46, Cf. J. VOGT, *Kulturwelt und Barbaren*, Maguncia 1967, p. 49ss.

182. Sobre la catequesis del catecumenado, véase cap. XVIII.

183. Especialmente Crisóstomo, Basilio, Ambrosio, Zenón de Verona, Máximo de Turín y Agustín. No se conocen sermones para auditorios exclusivamente paganos.

El alto significado que entraña la «misión» de los laicos quedó consignado claramente en la literatura parenética de la época llegada hasta nosotros. Muchos predicadores no sólo inculcan el deber misionero general de los laicos, sino que destacan sobre todo el eminente papel de una vida ejemplar en orden al poder de atracción ejercido por el mensaje cristiano sobre los paganos: en este sentido es especialmente apremiante y penetrante la predicación del Crisóstomo. Se siente agobiado por el hecho de que una vez que la gran mayoría profesa ya el cristianismo (habla de Antioquía), apenas si se registran conversiones de la minoría pagana. Ahora bien, para él es un axioma: «Ya no habría paganos si nosotros fuéramos verdaderos cristianos»[184]. En Oriente como en Occidente se deplora el escaso celo misionero de los poseedores de latifundios, que no se cuidan de buscar maestros y sacerdotes para sus trabajadores, no quieren erigir capillas para ellos, mientras que ellos mismos se construyen baños suntuosos[185]. Sin embargo, muchos seglares debieron tomar en serio su deber misionero, puesto que sin su ayuda dentro de la comunidad, sin los innominados mercaderes, viajeros, funcionarios, soldados y marineros que por todas partes en el imperio actúan espontáneamente como misioneros cuando se les ofrece la oportunidad, no se habría logrado el efecto global de la misión. Por consiguiente, fueron las iglesias episcopales locales las que llevaron el peso de la misión de la Iglesia del imperio.

Ejemplos como los de Martín de Tours y de Victricio de Ruán muestran que los obispos se sienten responsables de la misión incluso más allá de los límites de sus iglesias. También los metropolitas y los sínodos y a veces los dirigentes de los patriarcados en vía de desarrollo desempeñan quehaceres misioneros en su campo de competencia[186]. Ya hemos aludido a la acción de Basilio en Oriente, de Ambrosio en Occidente, como también al interés de Juvenal de Jerusalén por la misión entre los nóma-

---

184. *In ep. I ad Tim. hom.* 10, 3: οὐδεὶς ἂν ἦν Ἕλλην, εἰ ἡμεῖς ἦμεν Χριστιανοὶ ὡς ἔδει; además: *In ep. I ad Cor. hom.* 3, 5; *In illud «Salutate Priscillam» hom.* 2, 1. Sobre Ambrosio y Agustín véase antes, notas 88 y 135; AGUSTÍN, *Sermo* 25, 8 Denis; invitación a los seglares: *adducite ad lavacrum baptismatis quos potestis.*

185. CRISÓSTOMO, *In Act. hom.* 18, 4-5; ZENÓN DE VERONA, *Tract.* I 15, 6; GAUDENCIO DE BRESCIA, *Tract.* 1, 3, 28; MÁXIMO DE TURÍN, *Tract.* 91, 106-108.

186. Véase antes, nota 162.

das árabes y a la labor misionera suprarregional de Atanasio, que precisamente por los éxitos de su misión entre los paganos fue enviado al destierro por el emperador Juliano [187]. El Crisóstomo, siendo obispo de Constantinopla, se cuidó de manera especial de la misión entre los godos y en Fenicia: su correspondencia con los misioneros que allí trabajan, los presbíteros Juan, Basilio, Nicolás, los monjes Geroncio, Simeón y Mari, trata de mantener vivo su celo misionero. Procura que lleguen hasta ellos los donativos que se le hacen a él en el exilio. Al enterarse de que algunos misioneros habían muerto a manos de los paganos de aquellas regiones, envía inmediatamente al presbítero Rufino al territorio de misión, prometiendo toda la ayuda posible, incluso nuevos colaboradores si fuere necesario [188]. Podemos suponer también iniciativas misioneras del obispo de Roma tocante a su territorio metropolitano de la Italia suburbicaria, aunque las fuentes las consignan en fecha relativamente tardía. De la actividad misionera de un obispo romano referida a distantes regiones, sólo se habla por primera vez bajo el papa Celestino I, que el año 431 envió a Irlanda como obispo misionero al hasta entonces diácono Pelagio. Ahora bien, el primer papa misionero en sentido amplio fue sin duda Gregorio I [189].

A la actividad misionera llevada a cabo por la comunidad local y por los órganos de las provincias eclesiásticas se añadió, en medida creciente, la más espontánea e individual de los monjes, que sobre todo en la parte oriental del imperio y en sus zonas fronterizas vino a ser un factor misionero de primer orden [190]. En todos los países y provincias en que los cenobitas y eremitas poseían centros de atracción, aparecen monjes como misioneros, algunos en las proximidades del convento o de la celda del ermitaño, otros como predicadores itinerantes. No siguen un plan fijo de misión ni un método misionero unitario,

---

187. Sozóm. HE 5, 15, 1.

188. CRISÓSTOMO, *Ep.* 21 28 51 53-55 69 123 126 175 221.

189. PRÓSPERO, *Chron. ad. a. 431.* A. SEUMOIS, *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles,* Lovaina 1953, sobreestima el papel del papado en este período. R.A. MARKUS, *Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy,* StChH 6 (1970) 29-38

190. I. AUF DER MAUR, *Das alte Mönchtum und die Glaubensverkündigung,* NZM 18 (1962) 275-288; A. YANNOULATOS, *Monks and Mission in the Eastern Church during the fourth Century,* IRM 58 (1969) 208-226.

sino que se adaptan a la respectiva situación. Unas veces se prefiere el diálogo privado, otras la simple lectura de la Sagrada Escritura con un breve comentario, ocasionalmente también la discusión con un pagano instruido. Que en tales casos sobreestimaran algunos sus propias capacidades lo revelan las exhortaciones de Ammonas y de Evagrio Póntico: primero hay que prepararse en la soledad para la predicación de la misión[191]. Otros hallan acceso a los paganos tomándolos bajo su protección contra excesos de funcionarios del fisco o socorriéndolos cuando se hallan en necesidad. En algunos monjes misioneros se observa la propensión a acreditarse como luchadores contra los demonios, destruyendo violentamente lugares de culto pagano, para lo cual recurren con facilidad a la ayuda de las autoridades públicas. Con frecuencia la construcción de una iglesia o la fundación de un monasterio contribuirá a asegurar el primer éxito de una misión. La actividad misionera iniciada por el primitivo monacato de Oriente fue proseguida con gran ardor y considerables éxitos por sus sucesores nestorianos y monifisitas[192].

Comparado con la misión preconstantiniana, el período de que aquí tratamos conoce, pues, cada vez más el «misionero por vocación principal», es decir, aquellos seglares, clérigos y monjes que abandonan la comunidad de su patria o su convento para consagrar años y decenios de su vida a la conversión sobre todo de la población rural de las provincias del imperio, o a la de tribus aisladas más allá de los límites de éste[193]. Por lo regular ellos mismos eligen su campo de misión, ya que no existe todavía ninguna central eclesiástica de misiones en el sentido moderno, que forme a sus mensajeros de la fe y los emplee conforme a un plan sistemático de misión.

La misión de los siglos IV-V no se sirve tampoco todavía de una especial escuela de misiones, aunque la libertad de la predicación ofrecía la posibilidad de hacerlo. De hecho el cristianismo

---

191. AMMONAS, *Ep.* 1; EVAGRIO PONT., *Ep.* 58; *Antirrh* 7, 1.

192. O. HENDRIKS, *L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien,* PrOrChr 10 (1960) 3-25 97-113.

193. K. HOLL, *Die Missionsmethode der alten und der mittelalterlichen Kirche,* en *Ges. Aufs.* III, Tubinga 1928, 117-129 restringe en realidad prácticamente al período preconstantiniano su tesis según la cual la antigua Iglesia no conoce la figura del misionero por profesión.

de entonces no poseía ninguna escuela específicamente cristiana, sino que seguía utilizando las posibilidades de formación existetes[194]. La idea de aportar a la población rural, juntamente con la fe, también un saber profano, no se ofrecía a la consideración del misionero de entonces.

De cualquier forma, no debe insistirse en las repercusiones misionales producidas por la aportación cristiana a la discusión literaria entre cristianos y paganos, ya que en ella sólo participaba en cada caso una pequeña minoría. A más de un pagano que leyera a un apologeta cristiano le impresionaría sin duda el triunfo del Dios de los cristianos sobre los ídolos paganos, pero por otro lado el tono desmesuradamente triunfalista de aquella literatura (por ejemplo, en LACTANCIO, *De mortibus persecutorum),* su denigrante agresividad contra el culto de los dioses y la intolerancia con sus adeptos (FÍRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum)* debía necesariamente repeler más bien que atraer[195]. Las ulteriores publicaciones sobre este tema —pensemos en TEODORETO DE CIRO, en el *Diálogo entre Zaqueo y Apolonio,* sobre todo en la *Civitas Dei* de AGUSTÍN— habían abandonado, sí, este tono, pero sólo aparecieron cuando ya no tenían actualidad decisiva atendida la situación misionera de entonces[196].

El Estado y la misión

La actitud del emperador Constantino en esta cuestión[197] estaba todavía marcada fundamentalmente por la convicción de que había que descartar la presión de la autoridad pública mediante sanciones legales contra los no cristianos. Así pues, sólo estima admisible una propaganda en favor de la fe cristiana que respete la libertad de conciencia y espera la unidad religiosa del

194. Sólo en Armenia parece que hubo en algunos conventos escuelas al servicio de la misión, cf. I. AUF DER MAUR, o.c. 284, nota 97. El caso citado arriba en la nota 8 es un caso singular.

195. Cf. J.-R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270-361,* Roma 1954, 307-445, J. VOGT, *Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik,* «Saeculum» 19 (1968) 344-361, especialm. 350ss.

196. Sobre Teodoreto, véase P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au Vme siècle,* París 1957. Aquí habría que mencionar también las *Consultationes Zacchaei et Apollonii* — ed. dir. por G. MORIN, FlorPatr 39, Bonn 1935.

197. H. DÖRRIES, *Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit,* «Wort und Stunde» I, Gotinga (1966) 1-117, especialm. 25-45 65-72.

imperio de la fuerza de persuasión del mensaje cristiano. Medidas aisladas, como la prohibición de los arúspices privados, en 319, condicionada por consideraciones políticas, o la lucha contra el culto de Afrodita en Hierápolis y la clausura del templo de Esculapio en Egas, no le impiden en absoluto mantener la actitud de tolerancia personal tocante a las convicciones de los paganos individuales. De cualquier forma, su marcada promoción de la Iglesia en muchos sectores da a entender claramente que la misión cristiana podía contar con su benevolencia.

Esta relativa tolerancia fue abandonada por los hijos de Constantino cuando a fines de 341 prohibieron con un edicto imperial los sacrificios paganos y cuando Constancio II, tras una mitigación pasajera, reforzó la presión sobre los paganos con dos edictos de 356, que disponían la clausura de los templos, prohibían todos los sacrificios y trataban de sancionar las infracciones con la pena de muerte y la confiscación de los bienes[198]. Aquí se puso de manifiesto la voluntad decidida de desterrar el paganismo de la vida pública y de llevar adelante con medios autoritarios la cristianización del imperio.

Es posible que las leyes sirvieran también en parte de incentivo para acciones tumultuarias ilegales de grupos cristianos aislados, que en varios lugares de Asia Menor y de Siria saquearon o destruyeron edificios de culto paganos[199]. Cierto que la encarecida recomendación del cumplimiento de los edictos y la conminación de penas especiales contra tal o cual gobernador de provincia que se mostraban excesivamente negligentes en su aplicación, muestra que sus efectos no respondieron a las previsiones. El mismo emperador, tras su visita a Roma en 357, se vio en la necesidad de no insistir ya en su aplicación[200].

Hasta qué punto la presión ejercida por tales leyes sobre las conciencias diera lugar a conversiones de hecho, es naturalmente imposible de comprobar en concreto, pero con todo se puede reconocer una reacción pagana contra esta presión en los ataques, a veces graves, que bajo el emperador Juliano se produjeron de nuevo contra los cristianos. Estas experiencias de los efectos

---

198. Cod. Theod. 16, 2-3; 5-6.
199. Teodoreto HE 3, 7, 3 y 6; Sozóm. HE 5, 4, 1-5.
200. Cod. Theod. 16, 10, 4; SÍMACO, *Rel.* 3, 7, cf. J. MOREAU, JbAC 2 (1959) 169.

de una severa intolerancia pudieron inducir a renunciar a ella a los emperadores Joviano y Valtentiniano I, actitud que les acarreó más de un elogio por parte pagana [201]. Por otra parte, proporcionó a la misión cristiana una fase de actividad más tranquila, más conforme a su naturaleza y por tanto también más provechosa.

Del último período importante de política religiosa antipagana fue responsable principalmente el emperador Teodosio I [202], que tras la liquidación de los desórdenes arrianos quiso procurar la unidad religiosa del imperio con la definitiva proscripción del paganismo. A la renuncia al título de *pontifex maximus*, a la suspensión de subvenciones del Estado a determinados gremios sacerdotales paganos, a la represión de la ofensiva de la parte todavía pagana de la aristocracia senatorial romana en la disputa en torno al *ara victoriae*, siguió una serie de leyes [203], que perseguían de manera consecuente y al mismo tiempo elástica, el objetivo de hacer desaparecer de la conciencia pública la idea de que el paganismo era todavía un fenómeno de cierta importancia. Cuando el prefecto Cinegio —que por encargo imperial debía supervisar personalmente en Oriente la ejecución de la ley relativa a la clausura de los templos— hizo destruir algunos de aquellos santuarios contrariamente a las instrucciones que le habían sido impartidas, Teodosio le dio como sucesor a un pagano (Taciano), a fin de calmar la indignación de los círculos de esta religión (LIBANIO, *Pro templis*), y sobre todo designó reiteradas veces para los más altos cargos públicos a miembros de la aristocracia pagana. Ahora bien, con la misma decisión obró cuando un momento o un acontecimiento le pareció especialmente favorable para la adopción de medidas antipaganas. Los edictos de los años 391-392 [204], que representan el punto culminante de la legislación contra el paganismo, puesto que finalmente prohíben toda clase de culto pagano incluso privado, deben en realidad

201. TEMIST., *Or.* 5, 67 b-c; *Or.* 7; AMIAN. MARCEL. 30, 9, 5, cf. A. NAGL, en Pauly-Wissowa VII A 2, 2198ss.

202. W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, Munich 1953; N.Q. KING, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Londres 1961, p. 71-92; A. LIPPOLD, *Theodosius der Gr. und seine Zeit*, Stuttgart 1968, 38-43 y notas.

203. Cod. Theod. 16, 10, 7-9; R. KLEIN, *Der Streit um den Victoriaaltar*, Darmstadt 1972: SÍMACO, *Rel.* III; AMBROSIO, *Ep.* 17 18 57 y comentario.

204. Cod. Theod. 16, 10, 10-12.

atribuirse más a un acto de penitencia del emperador que al influjo de san Ambrosio, ya que Teodosio tenía la costumbre de obrar autónomamente incluso en cuestiones de política eclesiástica. La victoria sobre el usurpador Eugenio[205], al que se había adherido para su propia ruina el grupo pagano de Roma, le ofreció la grata posibilidad de desbancar definitivamente al paganismo. La suerte de éste quedó entonces sellada en la conciencia pública; se comprendió claramente que ya no representaba problema alguno de política interior para el Estado: sus pocos adeptos sólo podían practicarle ya en círculos esotéricos aislados o quedar reducidos a las ciencias populares de las zonas rurales; los grandes monumentos paganos que todavía permanecían en pie sólo tenían ya carácter de objetos de museo. Así las leyes antipaganas de los emperadores subsiguientes se reducen a meras confirmaciones de las teodosianas[206]. Cuando en el caso de eventos de carácter meramente local algunos cristianos celantes invocaban la ayuda del Estado contra mociones de fe pagana, apoyaban sus peticiones en las leyes teodosianas vigentes.

Con ser tan difícil apreciar en detalle el influjo de esta legislación antipagana en el éxito misionero de la Iglesia, no cabe la menor duda de que en conjunto contribuyó enormemente a dicho éxito. Los misioneros aceptaron esta ayuda, si bien algunas veces afloraban ciertos reparos, porque procedía de emperadores cristianos. Se hacía notar que, contrariamente a la actitud preconstantiniana del Estado pagano para con los cristianos, ahora no había ya persecuciones sangrientas contra los paganos, que forzaran a la profesión positiva del cristianismo mediante sentencias judiciales o con recurso a los tormentos, y se recalcaba constantemente que carecían de valor las conversiones que no procedían de una decisión libre de la voluntad[207].

La reacción pagana[208] a la misión cristiana de esta época y las medidas represivas de la autoridad pública que la acompaña-

---

205. Sobre Eugenio: J. ZIEGLER, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr.*, Kallmünz 1970, p. 85-104.

206. Cod. Theod. 16, 10, 13 19 23 25; Cod. Just. 1, 11, 7. Excepciones, Cod. Theod. 16, 5, 42; 16, 10, 21; ZÓSIMO, *Hist. nova* 5, 46, 3-5.

207. Cf. CRISÓST., (?) *De s. Babyla* 3; AGUSTÍN, *Sermo* 62, 17s; GREG. I, *Ep.* I 35.

208. J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg ²1929; P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, París 1934; A. MOMIGLIANO (dir.), *The Conflict betwen Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963.

ban ofrecen un cuadro complejo. Tal reacción se exteriorizaba sobre todo en el repudio literario del cristianismo y en la defensa de la propia tradición religiosa; se trataba de la oposición de los intelectuales, cuya actividad profesional y publicística apenas si se veía restringida, ya que a ojos vistas parecía al Estado menos peligrosa que la de un arúspice que en una consulta nocturna del futuro podía profetizar la inminente caída de un emperador.

En Oriente fue el rétor antioqueno Libanio (314-393) el exponente más destacado de estos círculos, que lamentaba con ardor el peligro en que se hallaban los logros culturales y religiosos alcanzados hasta entonces y celebraba al emperador Juliano como su augusto renovador (aunque también abogaba en favor de los cristianos perseguidos por éste) y exigía a Teodosio I que procediese enérgicamente contra los demoledores de templos[209].

Con menos decisión salieron Himerio y Temistio en defensa de sus convicciones paganas, hasta el punto de que este último pudo ser prefecto de Constantinopla y preceptor de Arcadio, hijo de Teodosio. Un profundo desprecio del cristianismo penetraba también a Eunapio de Sardes (hacia 345-420), que en una colección de «biografías de sofistas» trazó un retrato de aquellos hombres que habían cifrado sus esperanzas en el emperador Juliano, pero que después de su muerte no tuvieron ya valor para actuar, sino que se retiraron a su mundo de la teurgia y del misticismo[210]. Todavía en el siglo V pudieron seguir enseñando y escribiendo filósofos paganos de Alejandría (Hipatea, Asclepiodoto, Ammonio) y de Atenas (Proclo y sus sucesores en la escuela neoplatónica, Marino, Isidoro, Simplicio), aunque sin poder ejercer un influjo amenazador para el cristianismo[211].

También en Occidente se combatía con la pluma por la conservación de la tradición religiosa pagana, aunque esta lucha iba asociada, especialmente en Roma, con la actividad política y con un enfoque sobrio de las posibilidades que restaban. En el grupo

---

209. LIBAN., *Or.* 2 12 16 18 37 62, *Ep.* 763 819. Sobre la *Or.* 30 *(Pro templis)* R. VAN LOY, Byz (B) 8 (1933) 7-39, 389-404 (trad. y coment.); sobre la fecha (386) L. PETIT, ibid. 21 (1951) 285-309.

210. EUNAP., *Vitae sophist.*, ed. dir. por W.C. WRIGHT, Londres 1968; L.J. DALEY, *Themistius'Plea for religious Tolerance*, «Greek, Roman and Byz. Studies» 12 (1971) 65-79.

211. Véase GEFFCKEN, o.c. 197-214; W.E. KAEGI, *The Fifth Century Twilight of Byzantine Paganism*, «Classica et Medievalia» 27 (1966, publ. 1969) 243-275.

senatorial pagano de Roma[212] se evitó por lo regular la polémica masiva directa contra el cristianismo: en lugar de esto se prefería la propaganda en favor del paganismo mediante el cultivo de la antigua literatura romana, con traducciones como la de la biografía de Apolonio de Tyana y la del pseudo-apuleico Asclepio, en la que se deploraban las leyes antipaganas de Teodosio[213]. También se promovían con solicitud los antiguos sacerdocios romanos, en los que se asumían cargos de mucha importancia personal. En la disputa por el altar de la victoria este grupo mostró una acusada actividad política y reclamó por medio de Símaco la plena libertad de confesión para los adeptos del paganismo[214]. Por lo demás, tras la victoria de Teodosio sobre el usurpador Eugenio en el Frigidus (394) había sido forzado a la mayor reserva el resto de la oposición pagana. El autor de la *Historia Augusta* sólo anónimamente y en forma velada pudo ya hacer propaganda en favor de la tolerancia. El poeta Claudiano, como anteriormente Ausonio, entremezcló sus simpatías por la literatura pagana con una profesión no muy convencida de cristianismo, y Rutilio Namaciano se contentó con una acerba crítica del monaquismo[215]. Al final sólo quedó un buen comportamiento externo acompañado de resignación, que osaba expresarse a lo sumo en círculos privados.

La misión cristiana tropezó con una reacción negativa algo duradera en la población rural de algunas provincias, por ejemplo en el alto Egipto, en algunas regiones de Siria y de África septentrional. Se hacía palpable aquí la adhesión a lo recibido por tradición, propia de este estrato de la población, que ocasionalmente desencadenó tumultos locales contra los cristianos, pero que no logró organizarse como resistencia sistemática extendida a regiones enteras[216].

---

212. B. KÖTTING, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jh.*, Münster 1961; H. BLOCH, en A. MOMIGLIANO, o.c. 193-218.

213. Los «Saturnalia» de MACROBIO trazan un cuadro de este círculo, en el que Pretextato desempeña el papel principal. ASCLEPIO, c. 24-25, *Corpus Hermet.* II, París 1945, 327-329.

214. Cf. F. PASCHOUD, *Roma aeterna*, Roma-Berna 1967; R. KLEIN, *Symmachus*, Darmstadt 1971 (con bibliogr.).

215. Sobre la *Historia Augusta*, J. STRAUB, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, Bonn 1963; P. LANGLOIS, *Les poèmes chrétiens et le christianisme d'Ausone*, RPh 43 (1969) 39-58; A. CAMERON, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Londres 1970.

216. W.H.C. FREND, *The Winning of the Countryside*, JEH 18 (1967) 1-14.

Si preguntamos por la calidad del resultado global de la labor misionera cristiana en el tardío imperio romano, no es posible ignorar notables fallos, no obstante los grandiosos resultados positivos. Entre éstos se cuenta también el reconocimiento entusiasta del deber misionero, desempeñado sin desaliento por las comunidades cristianas, por el monacato y por los misioneros de profesión, así como la profunda transformación interior de muchos cristianos, que se manifiesta de manera sugestiva en la intensa participación en la vida litúrgica notablemente desarrollada, en la entrega al ideal monástico, en la organización de obras de beneficiencia y en el espléndido auge de una literatura cristiana de consistencia propia. Sin embargo, no en todas partes se practicó con la debida solicitud e intensidad la labor misionera consiguiente al bautismo, por lo cual siguieron proliferando usanzas paganas que con frecuencia falsificaron el contenido y la forma de la religiosidad cristiana y en ocasiones indujeron incluso a la recaída en el paganismo. Hubo conversiones que no procedían de convicción interior, sino que eran debidas a interés en la carrera profesional o se producían bajo presión de la autoridad pública. A este respecto hablan muy claro las emocionadas quejas de pastores de almas y de escritores acerca de los *semichristiani* existentes en las comunidades cristianas. El gran éxito cuantitativo logrado rápidamente y en breve tiempo debió pagarse con sobrada frecuencia con una sensible falta de calidad interior en los nuevos cristianos [217].

La misión cristiana y el judaísmo

Un rasgo llamativo de la historia de la misión en los siglos IV/V es que la actividad de las comunidades cristianas con vistas a la conversión de los paganos no ofrezca un paralelo semejante en orden a la atracción de los judíos al cristianismo. Cierto que Constantino, en un edicto del año 315 dirigido a los jefes de comunidades judías, conmina severas penas a aquellos judíos que vejaban de diferentes maneras a sus correligionarios de otrora,

---

217. W. DAUT, *Die «Halben Christen» unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5 Jh.*, ZMR 55 (1971) 171-188. En esta categoría se incluye también la severa crítica de la conducta cristiana por SALVIANO, *De gubernatione mundi* (hacia 440). Recaídas en el paganismo: CROMACIO DE AQUILEA, *Tract.* 4, 4, 1-2; GREG. I, véase nota 130.

lo cual presupone una cierta afluencia de judíos convertidos en aquella época. También en Constantinopla parece ser que el ejemplo de Constantino indujo a «muchos judíos» a abrazar el cristianismo[218]. Es posible, sin embargo, que sólo se trate de hechos de alcance local, ya que un movimiento de conversiones de judíos extendido a todo el imperio habrío sido relatado con satisfacción por cristianos del temple de Eusebio. Tampoco serían demasiado numerosas las conversiones que, según se pretende, siguieron al descubrimiento de la cruz de Cristo en Jerusalén bajo el obispo Cirilo, o a los sucesos extraordinarios que acompañaron al fracaso de la reconstrucción del templo bajo el emperador Juliano[219]. Cierto que hasta entrado el siglo V hubo judíos aislados que abrazaron el cristianismo en Oriente y Occidente, y hasta Ambrosio habla a este propósito de *plurimi ex Judaeis*, aunque en otro lugar da él mismo la justa medida cuando dice que en realidad fueron muy pocos entre muchos[220].

También Cromacio de Aquilea observa una vez que diariamente se asiste a numerosas conversiones de judíos, aunque él mismo en sus sermones habla con bastante frecuencia polémicamente sobre la *judaica infidelitas*[221]. El relato del obispo Severo, según el cual a comienzos del siglo V toda la judería de Menorca (varios centenares) habría sido inducida al bautismo por los milagros operados por las reliquias de san Esteban, difícilmente se puede datar antes del siglo VII[222]. Más crédito merece el episodio propagado en Oriente y Occidente: Un grupo de judíos de la isla de Creta bajo el emperador Teodosio II, habría deseado el bautismo, engañados por un embaucador que se hacía pasar por un nuevo Mesías[223]. Así pues, en la mayoría de los casos se trata de conversiones aisladas que se produjeron por el

---

218. Cod. Theod. 16, 8, 1; Sozóm. HE 2, 3, 7.
219. Sozóm. HE 4, 5, 5; Sócr. HE 2, 28, 22. Teodoreto HE 3, 20, 8; Sozóm. HE 2, 22, 13.
220. BASIL., *Ep.* 45, 2; CRISÓST., *Quod Christus sit deus* 2; AGUSTÍN, *Ep.* 82, 17 *(ad Hieron.)*; 196, 11; *C. Faust.* 12-13; AMBROSIO, *Expos. Luc.* 7, 172; 6, 64.
221. CROMACIO DE AQUIL., *Tract.* 35; *Tract. in Mt* 10, 2, 5; 10, 3, 3; *Sermo* 43, 31-32, cf. SChr 154 (París 1969) 56, nota 1.
222. PL 41, 821-832; ed. crít. G. SEGUÍ-VIDAL, Roma-Mallorca 1937; sobre la fecha, B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et le Judaïsme*, París 1963, p. 106-110.
223. Sócr. HE 7, 38; CASIOD., *Hist. trip.* 12, 9. Sobre los presuntos éxitos misioneros de Rabbula de Edesa con los judíos véase nota 35.

camino misionero normal, a saber, por el contacto de judíos con cristianos aislados. Por parte cristiana no parece haber habido gran convicción de la sinceridad de tales conversiones, ya que apenas si una sola vez se habla de la admisión en el clero de un convertido del judaísmo [224]. Que ocasionalmente se daban conversiones aparentes resulta de un edicto del emperador Honorio, que en 416 permitió a judíos bautizados volver impunemente a su antigua fe, mientras que generalmente el paso de un cristiano al judaísmo venía sancionado con gran rigor [225].

Al estado de cosas que hemos descrito responde la circunstancia de que en la nada exigua literatura cristiana de la época, que se ocupa de las relaciones entre el cristianismo y el judaísmo, [226] raras veces se descubre interés especial en una intensa labor misionera con los judíos. Algo de esto se registra, por ejemplo, en Ambrosio, que no obstante su polémica teológica antijudía y su postura intransigente en la cuestión de la reconstrucción de la sinagoga de Calínico, se interesa porque la Iglesia envíe sus misioneros también a los judíos y apoya incluso materialmente a convertidos del judaísmo, pone empeño personal en la conversión de un judío culto, en sus sermones habla directamente a los judíos, los induce con apremio a abrazar el cristianismo y da directrices para la instrucción de sus catecúmenos [227]. Una actitud semejante se constata en Sidonio Apolinar y sobre todo en Gregorio I, que si bien se preocupa por la conversión de los judíos, condena decididamente toda forma de presión ejercida sobre ellos [228].

Sin embargo, en la cristiandad de los siglos IV/V se había ido imponiendo cada vez más la idea de que en definitiva era excusada toda misión cerca de los judíos, porque aquel pueblo no quería convertirse e incluso según el designio de Dios no podía convertirse por el momento, puesto que su «endurecimiento»,

---

224. Sócr. HE 5, 21.
225. Cod. Theod. 16, 8, 23; Sócr. HE 7, 17.
226. Véase A.L. WILLIAMS, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935; B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins*, Basilea 1946; id., *Les auteurs chrétiens;* D. JUDANT, *Judaïsme et Christianisme, Dossier patristique*, París 1969, p. 325-350: índice patrístico.
227. J. MESOT, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*, Schöneck 1958, p. 69-73: la predicación a los judíos.
228. SIDON. APOL., *Ep.* 8, 13; 6, 11; 3, 4; sobre Gregorio I: B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens* 73ss.

permanente hasta el fin de los tiempos, sería testimonio de que con su negativa a creer en el Mesías se había hecho indigno de su vocación de pueblo elegido de Dios y así la Iglesia de Cristo había venido a ser ahora el verdadero Israel[229].

Sería ver las cosas de manera muy superficial pretender considerar esta idea sólo un álibi teológico de la ineficacia de una misión cristiana entre los judíos, puesto que tal idea es inicialmente neotestamentaria y en una ulterior evolución se fue matizando cada vez más hasta que Agustín vino a motivarla con el misterio de la predestinación[230]. Esta interpretación teológica de la incapacidad de conversión de Israel es propuesta por algunos escritores cristianos sin intentar con ello designar al judaísmo, como, por ejemplo, por Gregorio de Elvira, Agustín, León I y Cesareo de Arles. Sin embargo, en general va acompañada de una cierta animosidad, que en ocasiones, por ejemplo en el Crisóstomo, pierde toda moderación en el tono, y en Cirilo de Alejandría conduce a excesos de antisemitismo[231].

La virulencia de esta polémica tiene sus raíces en la singular fuerza de atracción de la religión judía, que constantemente inducía a cristianos de Oriente y Occidente a participar en las usanzas festivas de los judíos, a observar el sábado, etc., y era fuente de la mayor inquietud para más de un obispo[232]. Otra de las causas era la competencia que se hacían el empeño judío en ganar prosélitos y la misión cristiana en su reclutamiento de paganos[233]. Finalmente, las emociones adquieren mayor y mayor carga en la

---

229. M. SIMON, *Verus Israel*, París ²1964, p. 162-165; Y. BODIN, *S. Jérôme et l'église*, París 1966, p. 162-165.

230. K.H. RENGSTORF, *Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, I Stuttgart 1968, p. 23-83; sobre Agustín, B. BLUMENKRANZ, RechAug 1 (1958) 225-241. K. HRUBY, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Zurich 1971.

231. GREGORIO DE IlÍBERIS, *Tract.* 3-6 11 13. AGUSTÍN, *Adv. Judaeos*, PL 42, 51-64; sobre León I: B. BLUMENKRANZ, «Kirche und Synagoge» I 97-101; sobre Cesareo: J. COURREAU, BLE 71 (1970) 92-112. Sobre la polémica antijudía en general, M. SIMON, *Verus Israel* 116-274 y B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens* 213-278; sobre el Crisóstomo M. SIMON, *Recherches d'Histoire Judéo-chrétienne*, París 1962, p. 140-153; sobre Cirilo, H.I. BELL, *Anti-Semitism in Alexandria*, JRS 31 (1941) 1-18; cf. también las cartas pascuales de CIRILO 1; 4-6 (PG 77, 513-533). También padres sirios (Afraates, Efrén) participan en esta polémica al igual que los arrianos, véase W. CRAMER, *Kirche und Synagoge* I 176-186. Del obispo arriano MAXIMINO procede un *Tractatus contra Judaeos*, ed. dir. por C.H. TURNER, JThS 20 (1919) 293-310, cf. B. CAPELLE, RBén 34 (1922) 81-108.

232. Tampoco faltan sínodos que ponen en guardia contra el *judaizare*, cf. *Syn. Illib.*, can. 16 16; 49-50 78; *Laodic.*, can. 38-39; *Stat. eccl. ant.* 84 89.

233. B. BLUMENKRANZ, *Die jüdisch-christliche Missionskonkurrenz (3.-6. Jh.)* «Klio» 39 (1961) 227-233.

vida cotidiana, debido a la violencia y fogosidad de la discusión, en la que las partes contendientes no se escatimaban incalificables inculpaciones[234].

La legislación del imperio[235] sólo con rémoras se pliega al sentir de la mayoría de los cristianos tocante al judaísmo contemporáneo: hasta los últimos años del gobierno de Teodosio I insistió en que no estaba prohibido el judaísmo y hasta condenó reiteradamente la demolición de sinagogas judías por cristianos fanáticos. A algunas leyes que en un principio sólo quieren subrayar y garantizar la posición preferente del cristianismo frente al judaísmo — prohibición de pasar a la fe judía, de poseer esclavos cristianos, de contraer matrimonios mixtos —, siguen sin embargo luego, a partir de fines del siglo IV, disposiciones cada vez más frecuentes que restringen hasta los mínimos detalles la libertad de cultos y de confesión, así como la igualdad de derechos civiles de los judíos. De esta manera preparan la atmósfera, en la que reyes de los merovingios y de los visigodos consideran el bautismo forzado de judíos como un medio lícito para lograr la unidad religiosa dentro de su esfera de dominio.

3. *Primer contacto del cristianismo con los germanos y conversión de los godos*

Por Eugen Ewig, profesor de universidad en Bonn

BIBLIOGRAFÍA: *Historia general:* E. STEIN, *Gesch. des spätrömischen Reiches* I, Viena 1928, París [2]1959; id., *Histoire du Bas Empire* II, París-Bruselas 1949; L. SCHMIDT, *Gesch. der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderungszeit,* I: *Die Ostgermanen,* Munich [2]1941; id., *Gesch. der Wandalen,* Munich 1942; CH. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique,* París 1955; CHR. SEVIN, *Die Gepiden,* Munich 1955; *I Goti in Occidente,* en *Settimane di studio... III,* Espoleto 1956; H. ROSENFELD, *Ostgoten und Westgoten,* en *Die Welt als Geschichte* 17 (1957) 245-258.

Religiones germanas: W. BAETKE, *Art und Glaube der Germanen,* Hamburgo [2]1934; V. GRONBECH, *Kultur und Religion der Germanen,* 2 vols.,

234. M. SIMON, *Verus Israel* 214-238 señala con razón la acerba polémica por parte judía, que con frecuencia se pasa por alto. Un ejemplo instructivo en AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 43, 14, 7.

235. Sinopsis en J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain,* París 1959, p. 623-633 (con bibliogr.). Las leyes están recogidas en el Cod. Theod. 16, 8, cf. J.E. SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire 410-438,* University of Kansas 1952; B. KÖTTING, «Kirche und Synagoge» I 145-149.

Hamburgo [5]1954; J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte,* 2 vols., Berlín [2]1956-57.

Historia general de la Iglesia y de las conversiones: H.V. SCHUBERT, *Gesch. der christlichen Kirche im Frühmittelalter,* Tubinga 1921; K.D. SCHMIDT, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum,* I: *Der ostgermanische Arianismus,* Gotinga 1939; II: *Die katholische Mission bei den Westgermanen,* Gotinga, s.a. (1942); G. HAENDLER, *Gesch. des Frühmittelalters und der Germanenmission,* en *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch,* pub. por K.D. SCHMIDT y E. WOLF, II, Gotinga 1961. Hay que hacer mención especial de la amplia exposición de bibliografía aparecida hasta 1959 en G. HAENDLER, o.c. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire,* París 1918; A.D. MOMIGLIANO, *Paganism and Christianity in the 4th Century,* Oxford 1963; donde E.A. THOMPSON, *Christianity and the Northern Barbarians; La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medio Evo,* en *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medio Evo* XIV, Espoleto 1967; en donde cf. R. MANSELLI, *La conversione dei popoli germanici al cristianesimo. La discussione storiografica.*

Fundamentos teóricos de las misiones: S. DELACROIX, *Histoire universelle des missions catholiques* I, París 1956; A.V. SEUMOIS, *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles,* París-Lovaina 1951; F. PASCHOUD, *Roma aeterna. Études ser le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions,* Zurich 1967; W.H. FRITZE, *Universalis gentium confessio,* en «Frühmittelalterliche Studien» 3 (1969) 78-130 (bibliografía).

Conversión de los godos: P.G. SCARDIGLI, *La conversione dei Goti al cristianesimo,* en *Settimane di Studio...* XIV, Espoleto 1967, 47-86; E.A. THOMPSON, *The Date of the Conversion of the Visigoths,* en JEH 7 (1956) 1-11; id., *Early Visigothic Christianity,* en «Latomus» 21 (1962); id., *The Visigoths in the Time of Ulfila,* Oxford 1966; *Los godos en España,* Alianza, Madrid 1971; las tesis de Thompson son controvertidas.

Biblia gótica: Edición: W. STREITBERG, en *Germanische Bibliothek* II, vol. 3, 1, Heidelberg 1919; F. KAUFMANN, *Der Stil der gotischen Bibel,* en «Zs. f. Deutsche Philologie» 48 (1920) 7-80 165-235 349-388, 49 (1923) 11-57; H. STEUBING, *Miscellen zur gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas,* en ZKG 64 (1952-53) 137-165; K. WEINHOLD, *Die gotische Sprache im Dienst des Christentums,* Halle 1870; P.G. SCARDIGLI, *Lingua e storia dei Goti,* Florencia 1964; A. MENTZ, *Schrift und Sprache der Burgunder,* en ZdAdL 85 (1954) 1-17.

Germanismo y arrianismo: O. DIBELIUS, *Die Germanisierung des Christentums,* Berlín 1934; H.E. GIESECKE, *Die Ostgermanen und der Arianismus,* Leipzig-Berlín 1939. Para el planteamiento actual de la cuestión, cf. G. HAENDLER, o.c.

Sobre la constitución de la iglesia arriana: H.V. SCHUBERT, *Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs,* Munich-Berlín 1912; U. STUTZ, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-*

germanischen Kirchenrechts, 1895, reimpr. 1957; más bibliografía en FEINE RG I. Últimas posiciones en R. HÖSLINGER, en ÖAKR 3 (1952) 267ss.

Sobre la discusión acerca de la influencia gótico-arriana en Baviera y Turingia, cf. G. HAENDLER, o.c., 9ss.

«Las Iglesias erigidas en las (dos) Germanias no han creído ni transmiten nada diferente, sino lo mismo que en las provincias hispanas o entre los celtas, en Oriente o en Egipto, en Libia o en el centro del mundo»[1]. Estas palabras frecuentemente citadas, tomadas del escrito *Adversus haereses* del obispo Ireneo de Lyón, compuesto hacia 180/182, es el primer testimonio de la existencia del cristianismo en la Renania romana, en las provincias de Maguncia y de Colonia. Tampoco los testimonios arqueológicos se remontan más atrás. En el siglo III debía ser bastante fuerte la cristiandad a orillas del Rin y el Danubio, como lo muestran las noticias sobre los martirios en estas provincias. En la segunda mitad de dicho siglo III son también perceptibles los comienzos de una organización episcopal en la extensa frontera del imperio con los germanos. Con esto poseemos un *terminus a quo* tocante al primer contacto de los germanos con la Iglesia.

El cristianismo aparecía a los germanos como un elemento de la cultura de la antigüedad tardía con el que ellos tenían que enfrentarse, y, concretamente en Occidente, todavía al principio, como una de tantas formas de religión. Entre los caudillos alamanes, que en 357 lucharon contra los romanos junto a Estrasburgo, destacaban por poder y prestigio Chnodomar y su sobrino Serapión. Éste se llamaba originariamente Agenarico. En las Galias, tras su iniciación en los misterios de Isis, había asumido el nombre cultual de Serapión[2]. El franco Silvano, que estaba al servicio de los romanos, había abrazado por el mismo tiempo el cristianismo[3], concretamente el cristianismo católico, ya que ésta era la forma dominante en Occidente. Durante el siglo IV no pasaron de ser raras excepciones las conversiones de oficiales germanos a la religión cristiana. Sólo en el siglo V profesaron el cristianismo los germanos que se habían puesto al servicio del imperio, o los descendientes de éstos. Eran también descendientes de señores ger-

---

1. IRENEO, *Adversus haereses* I, X, 2: PG 7, 552.
2. AMIANO MARCEL. XVI, 12, 1 y 25.
3. M. WAAS, *Germanen im römischen Dienst im 4. Jh.* (tesis), Bonn 1965, p. 123ss.

mánicos, elevados a la aristocracia senatorial del imperio, varios de los hombres que en el siglo V abrazaron con sinceridad la nueva fe: así el patricio Merobaudes, que hacia 440 fundó un monasterio en la diócesis de Troyes[4], o el comes Arbogasto de Tréveris, al que Auspicio de Toul designaba en 470 como *praefiguratum sacerdotio*[5].

No era muy fija la línea divisoria entre los germanos elevados a la aristocracia senatorial romana y los príncipes federados, que se habían vinculado mediante un *foedus* al emperador. Ahora bien, debido a la estrecha imbricación de la religión y la entera vida del pueblo, el hecho de que un príncipe federado abrazara el cristianismo no podía ser asunto meramente privado. Afectaba también automáticamente al grupo de población que estaba sujeto a este príncipe, lo que conducía a «conversiones» colectivas más o menos forzadas. Los testimonios más antiguos de adhesión colectiva al cristianismo conciernen a los borgoñones, los cuales, según Orosio y Sócrates, abrazaron el cristianismo católico de los galorromanos una vez que hacia el año 407 se hubieron trasladado a la orilla izquierda del Rin[6]. Es también posible que los federados francos adoptaran la misma decisión aun antes de fines del siglo V[7]. En Hispania, los suevos se hicieron católicos bajo Requiario (448-451)[8]. En tales casos la conversión a Cristo implicaba también sin duda un reconocimiento del imperio y del emperador: se trataba más de actos formales

4. F. LOT, *Un diplôme de Clovis confirmatif d'une donation de patrice romain*, «Revue Belge de Phil. et d'Hist.» 17 (1938) 906-911.

5. E. EWIG, *Trier im Merowingerreich*, Tréveris 1957, 57, nota 226.

6. PAUL. OROS., *Hist. adv. pag.* 41 § 8, CSEL V 554; Sócrates HE 30: PG 67, 805; O. FIEBIGER - L. SCHMIDT, *Inschriftensammlung zur. Gesch. der Ostgermanen*, «Denkschriften Ak. Wiss. Wien, phil. hist. Kl.» 60, 3, 1918, n.º 72: inscripción sepulcral cristiana del *protector domesticus* Hariulfo de la estirpe regia de los borgoñones. Con HAUCK y L. SCHMIDT, *Die Ostgermanen* ²1941, 138, contra K.D. SCHMIDT, *Bekehrung* I 407ss, me atengo firmemente a la fiabilidad de los testimonios de Orosio y de Sócrates. Quizá sean también en gran parte borgoñones los germanos que aparecen en las lápidas sepulcrales cristianas de Wiesbaden y de Worms. Cf. H. BÜTTNER, *Frühes frankisches Christentum am Mittelrhein*, AMrhKG 3 (1951) 18 32.

7. El pequeño rey franco Chararico, privado de su soberanía por Clodoveo, era cristiano, puesto que Clodoveo lo hizo tonsurar de clérigo a él y a su hijo (GREGOR., *Hist. fr.* II 41). Si fechamos con Lot la eliminación de los pequeños reyes francos en los años que siguieron a la victoria sobre Siagrio, Chararico sería ya cristiano anteriormente a Clodoveo. Es también posible que fueran ya cristianos los reyes francos de Colonia: cf. K. CORSTEN, *Die fränkischen Königsgräber in Köln*, RhVjBl 10 (1940) 168-171.

8. K.D. SCHMIDT, *Bekehrung* 374-376.

que de una conversión en regla. Así se explica que los borgoñones y los suevos cambiaran el cristianismo católico por el arriano cuando cayeron bajo el influjo de los godos arrianos.

Antes y más permanentemente que los germanos del Rin entraron en contacto con el cristianismo los godos del Danubio inferior y de la costa del mar Negro. Prisioneros de guerra capadocios y quizá también misioneros innominados fueron los primeros transmisores del evangelio, que en un principio halló sin duda sus adeptos más bien entre las clases inferiores. Un obispo, Teófilo de los godos, que parece haber ejercido sus funciones en Crimea, firmó en 325 las actas del concilio de Nicea. Entre los visigodos, es posible que la alianza concluida en 332 con Constantino promoviera contactos con la religión cristiana. En fecha muy temprana ejercieron también su influjo doctrinas heretodoxas. El sectario mesopotámico Audaeus actuó entre los visigodos durante su destierro en Escitia (Dobrudja). A los audeanos y los católicos se añadieron los arrianos, cuya profesión de fe sería la forma goda del cristianismo, debido no en último término a la notable personalidad del obispo Ulfilas.

Ulfilas había nacido hacia el 311. Por parte materna procedía de prisioneros de guerra capadocios, pero su padre era seguramente godo. Siendo ya clérigo (lector) comenzó la traducción de la Biblia al gótico. Con una embajada goda acudió a la corte de Constantino o de Constancio II. Eusebio de Nicomedia, obispo de Constantinopla desde 338, lo consagró obispo de los godos, quizá en el sínodo de Antioquía del año 341. Ulfilas abrazó el arrianismo homoiano moderado de Eusebio y durante su episcopado llevó a término su traducción de la Escritura. Pudo esquivar una primera persecución de los cristianos en los años 347-348. El emperador lo estableció, juntamente con sus fieles, en Nicópolis (Trnovo/Bulgaria). Ulfilas murió en 381 o 383 en Constantinopla. El grupo godo que le había seguido se mantuvo siempre separado del resto de la población y siguió viviendo en los Balcanes como pacífica raza de pastores, los llamados «pequeños godos».

La persecución de 347/348, así como la siguiente de 369 a 372, alcanzó a todos los cristianos godos sin distinción de confesión. La segunda persecución estuvo en conexión con un nuevo conflicto

visigodo-romano y seguramente también con una lucha por el poder entre los príncipes visigodos Atanarico y Frithigern [9]. Ambos rivales eran entonces todavía paganos, pero Frithigern, como representante de una política de amistad con los romanos, pudo tal vez ya entonces estar más inclinado al cristianismo. Atanarico logró alzarse al principio con la jefatura del pueblo e inició una persecución que era a la vez una reacción antirromana. Los audeanos fueron desbaratados, sus restos se adhirieron a los católicos. Un grupo de godos católicos se separó de la masa del pueblo y se trasladó a Tracia.

La posición de Atanarico se vio sacudida cuando los hunos chocaron con los visigodos en 376, después de haber arrasado el imperio ostrogodo. Falanges de visigodos, bajo la guía de Frithigern, penetraron en el territorio del imperio. Frithigern parece haber adoptado entonces la confesión arriana de su patrono, el emperador Valente; a ello siguió la conversión en masa, de gran importancia histórica, del pueblo al arrianismo [10]. El conflicto con la administración imperial, en cuyo transcurso Frithigern condujo finalmente a sus visigodos el año 378 al triunfo sobre el emperador Valente en Adrianópolis, no modificó ya lo más mínimo la decisión religiosa. Aun cuando incluso tras la alianza *(foedus)* con Teodosio (382) se produjeran todavía excesos anticristianos, el paganismo visigótico no tuvo ya trascendencia para el futuro de la nación. También el cristianismo católico pasó entonces a segundo término. Sólo se mantuvo en grupos desgajados, como los «godos de Crimea».

El origen y la evolución de la misión entre los godos se han de entender desde el trasfondo de la historia de la Iglesia del Oriente grecorromano. El poder de irradiación del cristianismo griego, cuyo núcleo se hallaba en Asia Menor, explica los tempranos comienzos de la obra de conversión. Las diferentes confesiones de Oriente entraban en contacto entre sí en la zona de misión. Los godos adoptaron el arrianismo homeano atenuado, que en aquella hora histórica decisiva era la confesión de los emperadores de Oriente y de la corte de Constantinopla. El credo de Ulfilas res-

9. La historicidad de la contienda entre Frithigern y Atanarico es impugnada por Thompson con argumentos que no convencen.

10. Así la idea tradicional, Thompson retrasa la conversión en masa hasta los años 382-395.

pondía a la fórmula de Rímini (359), que a su vez se basaba en las formulaciones de Sirmio (359) y de Antioquía (341). La Iglesia goda tomó también de la Iglesia imperial la estructura episcopal. La lengua cultual nacional había surgido de las necesidades de la misión: fue una importante realización de Ulfilas[11], pero que sobre el trasfondo de las condiciones existentes en Oriente, donde junto con el griego y el latín, había también las lenguas cultuales siríaca y copta, no significaba un hecho revolucionario. La traducción de la Biblia por Ulfilas gozó del pleno reconocimiento de los padres de la Iglesia Jerónimo y Juan Crisóstomo.

En todo caso, una inteligencia un tanto profunda de las controversias que ocupaban en el siglo IV a los teólogos de Oriente se puede presuponer, desde luego, en Ulfilas, pero no en los recién convertidos. Es también sumamente dudoso que el arrianismo homeano respondiera a ciertas ideas germánicas mejor que la ortodoxia católica[12]. Los godos no eligieron tras examen crítico la confesión cristiana que respondía a su mentalidad, sino que adoptaron la forma del cristianismo que les ofrecía Constantinopla. El que sin embargo surgiera una Iglesia goda nacional se explica por una extraña coincidencia: la muerte del emperador Valente en el campo de batalla de Adrianópolis selló la suerte del arrianismo dentro del imperio. Los godos homeanos se vieron en adelante separados por una profunda sima de la Iglesia del imperio.

La Iglesia goda aislada conservó sustancialmente inalterado el patrimonio de fe homeano. Los teólogos godos de los siglos V y VI carecían de originalidad. Cayeron hasta cierto grado bajo el influjo de la Romania cuando en el siglo V su pueblo pasó de la mitad oriental a la mitad occidental del imperio. La Biblia de Ulfilas fue retocada esporádicamente en base a la Biblia latina, e incluso parece ser que existieron Biblias bilingües latino-góticas[13].

Prescindiendo de la traducción de la Biblia y de la lengua cultual, donde más se puede hablar de germanización es en el

---

11. Recalcada exageradamente por SCARDIGLI, *Conversione* 67ss. Scardigli ve sin razón en la labor de traducción de Ulfilas un producto deliberado del enfrentamiento ideológico con el imperio.

12. Según K.D. SCHMIDT, *Bekehrung I* 275. Ulfilas había enfocado la relación de Dios Padre con el Hijo en la perspectiva de la relación germánica de padre-hijo, así como de la idea de estirpe.

13. E.A. THOMPSON, *The Visigoths* 144ss.

terreno de la estructura eclesiástica. Las organizaciones eclesiásticas, que no podían apoyarse en los distritos urbanos, hubieron de adaptarse a las divisiones civiles o militares (centurias, agrupaciones de 500 ó de 1000). El arrianismo godo adoptó también en fecha temprana la institución de la Iglesia propia, quizá bajo el influjo de una institución característica de los santuarios germanos. El monacato no halló acceso alguno, o por lo menos no desempeñó un papel de importancia. Ciertas modificaciones de la estructura eclesiástica en el sentido de una adaptación a la organización romana de la *civitas* o a la organización de la Iglesia del imperio se produjeron sólo tras el establecimiento de los germanos orientales en la parte occidental del imperio, aunque no se pueden precisar con exactitud. Entre los borgoñones los documentos demuestran la existencia de sínodos anuales del clero arriano en Ginebra [14]. Sólo los vándalos, como *imitatores imperii,* erigieron un patriarcado arriano.

En un principio la Iglesia goda se atuvo intencionadamente al universalismo de la antigua Iglesia y como ella formuló la reivindicación de representar la única doctrina verdadera. Ahora bien, cuando los germanos orientales fundaron sus reinos en las provincias occidentales del imperio, se puso de manifiesto que un arrianismo misionero turbaría necesariamente la paz interna de los reinos. Mientras que los vándalos no se retrajeron de imponer el arrianismo como religión del imperio [15], los godos y los restantes pueblos arrianos se fueron acostumbrando a considerar su Iglesia como una institución nacional, renunciando a empeños misioneros con respecto a los romanos. La «tolerancia» con la Romania católica estaba por tanto condicionada por una especial situación política y acabó por conducir al estancamiento.

En todo caso, la renuncia a la misión quedó restringida a la Romania católica, pero no se aplicó a los pueblos iranio-germánicos. Para la «religión goda» fueron ganados los ostrogodos, los gépidos, vándalos, alanos, rugios, hérulos y esquiros, temporalmente también los borgoñones, los suevos de Hispania y los longobardos. No se conocen las circunstancias concretas de esta misión

---

14. K.D. SCHMIDT, *Bekehrung* 371.
15. A lo que parece, se volvieron también del arrianismo homeano al radical, cf. K.D. SCHMIDT, *Bekehrung* 371.

arriana. Sus principales promotores debieron de ser en la primera fase los pequeños godos de los Balcanes. Los vándalos asdingos habían sido ganados ya ciertamente hacia el año 400, puesto que transmitieron el arrianismo a los vándalos silingos del Main y a los alanos, que a fines del año 406 traspasaron con ellos el Rin. Los ostrogodos adoptaron el cristianismo de Ulfilas probablemente ya antes de su traslado a Panonia (455). Simultáneamente debieron de hacerse arrianos los gépidos, otra fracción del pueblo godo. Los gépidos transmitieron ciertamente su cristianismo a los rugios, esquiros y hérulos con los que estaban ligados políticamente bajo la dominación de Atila, luego mediante la lucha común de liberación contra los hunos (454) y la común oposición a los ostrogodos. Hasta los turingios y bávaros parece haber penetrado el arrianismo de Ulfilas[16]. Frutos tardíos fueron los hérulos y especialmente los longobardos, que tras largas vacilaciones tomaron su decisión sin duda sólo poco antes de su marcha hacia Italia (568), quizá con la mirada puesta en los ostrogodos de Italia.

El arrianismo había ido echando progresivamente raíces entre todos los germanos del Danubio, y su zona de expansión respondía a una provincia cultural marcada por los godos. Fue en cambio extraño a los germanos del Rin; sin embargo, al final, los godos lo llevaron también a los pueblos inmigrados en las Galias y en Hispania, país donde se entrecruzó el influjo godo arriano con el del entorno católico romano. Así, entre los borgoñones, que en estrecha alianza con los visigodos (hacia 451-471) recibieron una nueva dinastía regia de sangre goda y pasaron al arrianismo. Así también entre los suevos de Hispania, que hacia 464, tras concluir una alianza con los visigodos, se hicieron arrianos bajo el influjo de la otra parte contrayente. En la corte franca actuaban en sentido arriano, y no sin éxito, emisarios ostrogodos, hasta que la decisión de Clodoveo vino a hacer inútiles sus esfuerzos. Tampoco entre los borgoñones y los suevos de Hispania echó nunca el arrianismo tan hondas raíces como entre los godos, vándalos y germanos del Danubio.

---

16. Sobre esta cuestión controvertida, últimamente: E. KLEBEL, *Zur. Gesch. des Christentums in Bayern vor Bonifatius*, ofrecimiento al 1200 aniversario de su muerte, Fulda 1954, 388-411; además F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Munich-Viena 1965, 337 nota 48, 345ss, 358 nota 100. En base a argumentos puramente lingüísticos admite Scardigli una *mediazione gotica* con otros germanos (*Conversione* 84-86).

BIBLIOGRAFÍA: 1. *General:* J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain,* París 1959; PLÖCHL I; FEINE, RG; hay también en estas tres obras visiones de conjunto sobre las correspondientes fuentes del derecho eclesiástico. W. DE VRIES, *Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon,* en OrChrP 35 (1969) 63-122; id., *Die Struktur... von Ephesos,* en AHC 2 (1970) 22-55; id., *Die Struktur der Kirche gemäss dem 1. Konzil von Nikaia,* en *Wegzeichen.* Festgabe H. Biedermann, Wurzburgo 1971, 55-81. 2. *Especial:* A. SCHEUERMANN, *Diözese,* en RAC III, 1053-63; P. DE LABRIOLLE, *Paroecia,* en BullDuCange 3 (1927) 196-205; id., en RSR 18 (1928) 60-72; K. MÜLLER, *Paroechie und Diözese,* en ZNW 32 (1933) 149-185; S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città,* Bolonia 1933; H. LECLERCQ, *Métropole:* DACL XI 786-790; DDC I 927-934; VI 872-877; F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium,* Cambridge, Mass. 1958; H. CHADWICK, *The Circle and the Ellipse. Rival Concepts of Authority in the Early Church,* Oxford 1959; E. LANNE, *Églises locales et patriarcats à l'époche des grands conciles,* en «Irénikon» 34 (1961) 292-321; W. DE VRIES, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt,* en «Scholastik» 37 (1962) 341-369; id., *Antiochien und Seleukia-Ktesiphon,* en *Mél. Tisserant,* Roma 1964, 429-450; H. GROTZ, *Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia 325,* Roma 1964; Y. CONGAR - B.-D. DUPUY, *Das Bischofsamt und die Weltkirche,* Stuttgart 1964, trad. cast.: *El episcopado y la Iglesia universal,* Estela, Barcelona 1966; *I Patriarcati orientali nel primo millennio,* Roma 1968. N. JUNG, *Concile,* en DDC III, 1268-80; G. ROETHE, *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert,* Stuttgart 1937; M. GOEMANS, *Het algemeene concilie in de vierde eeuw,* Nimega 1945; G. KRETSCHMAR, *Die Konzile der alten Kirche,* en H.J. MARGULL, *Die ökumenischen Konzile der Christenheit,* Stuttgart 1961, 75-200; J. HAJJAR, *Le synode permanent dans l'église byzantine des origines au XIe siècle,* Roma 1962.

La Iglesia local

El rápido progreso de la cristianización de la población del imperio una vez alcanzada la libertad de la Iglesia originó un marcado crecimiento del número de las comunidades cristianas, que siguen siendo Iglesias locales regidas por un solo obispo. La consagración de un sucesor en vida del obispo en funciones, como en el caso de Agustín, es considerada desviación ilícita [1].

1. Cf. PAULINO DE NOLA, *Ep.* 7, 2; AGUSTÍN, *Ep.* 213, 4; además Eusebio HE 6, 11, 1-3, y Teodoreto HE 2, 17, 4-7.

Mientras que en Oriente se impuso el nombre de παροικία como designación de la Iglesia local, en Occidente se mantuvo todavía fluctuante durante mucho tiempo la terminología, puesto que aquí se empleaban también, juntamente con *paroecia,* los términos *ecclesia, territorium, fines episcopatus* y *dioecesis*[2]. La decisión sobre la necesidad u oportunidad de la fundación de nuevas Iglesias locales incumbe por lo regular a los obispos de una provincia eclesiástica. El presupuesto más importante para la nueva fundación es un número suficiente de fieles; el concilio de Calcedonia la vincula expresamente al nacimiento de nuevas ciudades, mientras que los fieles de caseríos y cortijos deben ser atendidos por sacerdotes itinerantes pertenecientes al clero de la comunidad urbana[3].

Así pues, las regiones con numerosas ciudades poseen cifras proporcionalmente elevadas de obispados con escasa extensión territorial, mientras que en regiones con pocas ciudades su territorio es notablemente más extenso. Por consiguiente, en el Occidente latino el primer tipo es característico sobre todo de África septentrional y de la Italia central y meridional, y el segundo lo es de Italia septentrional, de grandes extensiones de las Galias, de Hispania y de las provincias del Danubio y de los Balcanes[4].

Normalmente coinciden los límites de los obispados con los de la administración civil de las ciudades, aunque numerosas desviaciones y disputas de competencia entre obispos vecinos muestran que en este punto no existía una ley rigurosamente obligatoria. Había por tanto también comunidades episcopales en colonias que no gozaban de derechos de ciudadanía, juntamente con obispados en cuyo territorio se ubicaban dos o más ciudades[5]. Eran necesarios grandes esfuerzos para llevar adelante el principio según el cual el obispo estaba restringido, en el ejercicio de sus funciones, al ámbito de su Iglesia local. Los acuerdos sinodales insistían una y otra vez en que un obispo no puede conferir órdenes en otro obispado sin el consentimiento del titular de la provincia

---

2. Documentación sobre παροικία: *Patristik Greek Lexikon* s v. II D; las designaciones latinas, documentadas en A. SCHEUERMANN, o.c. 1059ss. «Dioecesis» como nombre de la Iglesia local no se halla hasta comienzos del s. V.

3. *Conc. Sardic.*, c. 6; *Conc. Chalc.*, c. 17.

4. J. GAUDEMET, o.c. 324s.

5. Sobre Italia, véase S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città*, Bolonia 1933; sobre las Galias, E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, París [2]1966, p. 125-133.

eclesiástica, o en que un obispo no puede consagrar a un candidato que depende de otro obispo [6].

En Occidente no suele intervenir el obispo de Roma en la erección de nuevas Iglesias locales, sino que por lo regular se limita a hacer presente que en dicha erección hay que observar las respectivas disposiciones sinodales. El episcopado africano zanja con absoluta autonomía los múltiples problemas que surgen tocante a la incorporación de Iglesias donatistas locales a la Iglesia católica. En Oriente en cambio se recurre con frecuencia en casos de conflicto a la autoridad civil o interviene ésta por su propia cuenta.

La vinculación de un obispo a una Iglesia local lo obliga a la residencia permanente en su comunidad, de la que sólo puede ausentarse por motivos graves y por regla general no más de tres semanas. Esta obligación de la residencia fue descuidada con frecuencia en el siglo IV por la propensión de más de un obispo a personarse en la corte imperial al objeto de implorar ayuda material para su Iglesia, aunque también a veces para obtener privilegios personales. Por esta razón prohíben los sínodos tales viajes o exigen como condición un permiso escrito dado por el metropolita [7]. El deber ilimitado de atender a su propia comunidad o Iglesia motiva también la prohibición del traslado de un obispo a otra sede, prohibición que la teología de los padres razona con la idea de unas nupcias místicas del obispo con su Iglesia local, que sólo pueden ser disueltas por la muerte. En el transcurso del siglo IV se hace constantemente caso omiso de esta prohibición, pese a las severas sanciones, como la deposición del cargo y la excomunión, lo cual conduce también a violentos conflictos, principalmente en Oriente. Desde comienzos del siglo V se produce una mitigación de la prohibición, reconociéndose motivos de excepción, como el repudio de un nuevo obispo por la comunidad, la imposibilidad de asumir las funciones originada por violencia externa, o necesidades pastorales [8]. Al sínodo provincial compete fallar sobre si en el caso de graves transgresiones se ha de proceder a la deposición

6. J. GAUDEMET, o.c. 328.

7. *Conc. Nicaen.*, c. 16; *Conc. Antioch.*, c. 3; *Conc. Sardic.*, c. 7-8 11-12; *Conc. Carth.* (390) c. 7, (397) c. 56.

8. J. GAUDEMET, o.c. 328; J. TRUMMER, *Mystisches im alten Kirchenrecht. Die geistliche Ehe zwischen Bischof und Diözese*, ÖAKR 2 (1951) 62-75.

del cargo, aunque contra su sentencia tiene el interesado el derecho de apelación a Roma, que decide si el caso ha de transmitirse a otro sínodo para ser examinado de nuevo. En Oriente dispone a veces el emperador por sí mismo la deposición de un obispo[9].

El número creciente de los fieles en las comunidades urbanas y el éxito de la misión entre la población rural introducen a partir del siglo IV algunos rasgos nuevos en la estructura de la iglesia episcopal local. En ciudades mayores, tales como Alejandría, Antioquía, Roma, Cartago, Milán, se hacen necesarios junto a la iglesia episcopal otros edificios cultuales en sectores de la ciudad con gran densidad demográfica. En Roma da esto lugar a las llamadas iglesias titulares, a las que se asignan miembros del clero urbano de Roma para el ejercicio de la cura de almas. Sin embargo, estos *tituli* siguen siendo parte integrante de la única iglesia local romana, sus clérigos siguen perteneciendo al *presbiterium* de la comunidad romana, cuya unidad viene subrayada por el culto celebrado por turno por el obispo romano en las diferentes iglesias titulares[10].

En el Oriente griego se desarrolla para la asistencia de la población rural perteneciente a una iglesia local la institución del χωρεπίσκοπος, del que se ocupan ya los primeros sínodos del siglo IV, como los de Ancira, Neocesarea y Nicea. Sus disposiciones subrayan la total dependencia del corepíscopo con respecto al titular propiamente dicho de la comunidad, único que fija el ámbito de sus funciones. El llamado sínodo de Laodicea (colección de cánones de 343/81 poco más o menos) prohíbe ya que se sigan consagrando corepíscopos y quiere que sean reemplazados por sacerdotes itinerantes, y el sínodo de Seleucia-Ctesifonte sólo permite ya un corepíscopo por cada comunidad eclesial.

En Occidente no se introduce todavía por este tiempo la institución del corepíscopo[11]. En los obispados de las Galias y de la Italia septentrional, con frecuencia de gran extensión territorial, se erigen en los asentamientos rurales muy alejados de la iglesia episcopal, algunos puestos especiales de cura de almas, que a su vez son un centro de culto para los habitantes de pequeñas localida-

9. *Conc. Sardic.*, c. 7.
10. G. MATTHIAE, *Le chiese di Roma dal IV al IX secolo*, Bolonia 1963, p. 54-77.
11. E. KIRSTEN, *Chorbischof*, RAC II, 1105-14.

des y granjas del contorno. Tales puestos accesorios no son ciertamente todavía parroquias en el pleno sentido de la palabra, puesto que aún no disponen de bienes eclesiásticos propios y los clérigos que ejercen allí sus funciones no gozan todavía de jurisdicción propia sobre un territorio exactamente delimitado; sin embargo se insinúa ya la evolución hacia la parroquia futura [12].

La federación metropolitana

Ya desde finales del siglo II podían descubrirse claros indicios de articulaciones territoriales dentro de la Iglesia universal, que se extendían más allá de la iglesia episcopal local. Diversas disposiciones del concilio de Nicea muestran que de aquellos inicios se habían desarrollado claras estructuras organizadas de diferente magnitud. Una de éstas consiste en la reunión de todas las iglesias locales de una provincia civil, para constituir lo que en área de habla griega se llama ἐπαρχία y en el ámbito latino provincia. Sin embargo, este proceso no transcurrió de manera homogénea en el entero territorio de propagación del cristianismo, ni en cuanto al tiempo ni en cuanto a las causas que lo determinaron.

El concilio de Nicea presupone ya el pleno desarrollo de la provincia eclesiástica o de la unión metropolitana cuando dispone que la consagración de un obispo sea efectuada en la medida de lo posible por todos los obispos de una provincia, y que la confirmación de su elección es de incumbencia del «metropolita» [13]. El nombre de «metropolita» indica ya que este dirigente de una provincia eclesiástica tiene su sede en la metrópoli, es decir, en la capital de la provincia civil. También aquí coinciden en general los límites de la circunscripción eclesiástica y de la respectiva circunscripción de la administración civil. Los sínodos de los siglos IV y V determinan más en concreto las facultades del metropolita: Éste dirige el sínodo episcopal de la provincia, que ha de reunirse dos veces al año para deliberar y tomar acuerdos sobre cuestiones de trascendencia supralocal. Así corresponde al metropolita una cierta función de control sobre la vida eclesiástica reli-

---

12. Sobre Italia septentrional, G. Forchielli, *La pieve rurale*, Roma 1931; sobre las Galias, E. Griffe, o.c. III, París 1965, p. 260-291.
13. *Conc. Nicaen.*, c. 4.

giosa dentro de la provincia y sobre el ejercicio de las funciones de los obispos, que deben también solicitar de él la aprobación por escrito (las llamadas *litterae formatae)* para una ausencia relativamente larga de su obispado[14]. El sínodo de Antioquía subraya por un lado que el obispo local es independiente en la administración de su obispado, pero por otro lado destaca que al metropolita incumbe la solicitud por la provincia eclesiástica y que sin su asentimiento y el de los demás obispos no puede el obispo local emprender nada que vaya más allá de su propio territorio[15]. Aquí aparece claro que nunca se logró sin dificultades el equilibrio entre los derechos del obispo local y las medidas del sínodo provincial, que habían de ser adoptadas colegialmente.

La estructura metropolitana se impuso primeramente y también en gran escala en el Oriente griego, exceptuado Egipto, que ya en fecha temprana representa un gran ámbito eclesiástico, en el que todos los obispos del país, así como los de Libia y la Pentápolis, están sometidos al obispo de Alejandría inmediatamente y sin el grado intermedio del metropolita. En el Occidente latino el proceso es aún menos homogéneo. El África septentrional[16] acusa ya en fecha temprana ciertas diferenciaciones, en cuanto que el rango del metropolita, que aquí se llama primado, corresponde al obispo de la provincia que por sus años de consagración lleva más tiempo prestando sus servicios y que por tanto no necesita tener su sede en la capital de la provincia. Aparte de esto, el obispo de Cartago ocupa también una posición especial, pues además de ser siempre primado de la provincia *proconsularis,* en tanto que primado *totius Africae* convoca y dirige los concilios plenarios africanos dotados de especiales prerrogativas.

En cambio, la estructura metropolitana no existe en absoluto en el ámbito de la diócesis civil de Italia suburbicaria con 10 provincias y las islas de Sicilia y Córcega, cuyos obispos, relativamente numerosos, están subordinados directamente al obispo de Roma, lo que les obliga a la asistencia a los sínodos romanos. En Italia septentrional aparece por primera vez el obispo de Milán[17] como metropolita de una provincia eclesiástica que abarca

---

14. J. Gaudemet, o.c. 381. 15. *Conc. Antioch.*, c. 9.
16. G. Bardy, *Afrique,* DDC i, 293-307.
17. P. Batiffol, *Cathedra Petri,* París 1938, p. 41-54.

varias provincias civiles. Esto está relacionado primeramente con la importancia que había alcanzado Milán en el ámbito civil, en tanto que residencia de la corte imperial (desde Diocleciano) y sede del *vicarius* para la administración de la Italia annonaria, y en segundo lugar también está relacionado con la situación demográfica de la región, que tiene muchas menos ciudades que el sur y que el territorio circumromano. De la misma manera, el escaso número de ciudades en las provincias de Venecia, Istria, Recia y Nórica dio lugar a que el obispo de Aquilea (desde 425 poco más o menos) viniera a ser el único metropolita de esta extensa zona [18].

En la vecina Panonia recayó un primacía de hecho sobre el obispo de Sirmio, que fue también temporalmente residencia de la corte imperial y sede de un *praefectus praetorio*, aunque la evolución en sentido de la estructura metropolitana fue luego coartada por la invasión de los bárbaros. En las otras diócesos políticas de los Balcanes pudo desarrollarse plenamente esta estructura, en Tracia desde el principio, porque aquí reinaba siempre el estilo de la Iglesia oriental, en Dacia desde que la región perteneció a la parte oriental del imperio (395) [19].

En las Galias vuelve a percibirse claramente la adaptación de la organización eclesiástica a las circunscripciones de la administración civil. Con algunas variantes, las capitales de provincia vienen a ser aquí desde finales del siglo IV al mismo tiempo sede del metropolita. Así el metropolita de la Narbonensis prima residía en la capital de provincia, Narbona, pero cuando la ciudad de Arles, después de 392, fue designada sede de la prefectura gálica, el obispo de Arles reivindicó la dignidad metropolitana [20].

Acerca de la Hispania del siglo IV faltan claros testimonios de fuentes sobre la evolución de la organización eclesiástica del país. El concilio de Elvira de comienzos del siglo, al que asistieron 19 obispos, principalmente de las regiones meridionales, conoce una *prima cathedra episcopatus*, por lo cual se ha de entender más bien la sede del obispo con más años de consagración, aunque no se le

---

18. H. LECLERCQ, *Aquilée*, DACL I 2655.
19. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, París 1918, p. 364-376.
20. E. GRIFFE, o.c. II 137-146.

atribuyen prerrogativas metropolitanas. Sólo después de mediados del siglo v encontramos también en Hispania algunos rasgos concretos de la estructura metropolitana. La situación especial de la Iglesia hispana bajo los visigodos indujo a su episcopado a apoyarse más fuertemente en Roma y recibir de allí directrices canónicas. Sólo en el siglo VI comienza la gran época de los sínodos provinciales hispanos [21].

También en la provincia eclesiástica coinciden las más de las veces los límites con los de la respectiva unidad de la administración civil, pero Inocencio I subraya expresamente que una nueva división de las provincias civiles en Siria no debe acarrear necesariamente la corrección de la organización eclesiástica [22]. Cuando el emperador Teodosio II elevó por cuenta propia a Berito (Beirut) a la categoría de metrópoli eclesiástica y le adscribió seis iglesias locales de la anterior provincia eclesiástica de Tiro, ello dio lugar a una larga disputa, con la que hubo de ocuparse todavía el concilio de Calcedonia. Éste reprobó la medida imperial, y reclamó para sí la competencia en semejantes decisiones [23].

Las grandes circunscripciones eclesiásticas

Finalmente, el concilio de Nicea conoce todavía una forma de división eclesiástica en grandes territorios, en la que se reúnen todas las Iglesias orientales de un ámbito geográfico mayor o de una unidad administrativa civil superprovincial bajo el obispo de la ciudad más importante de este ámbito. El canon 6 de este concilio cita nominalmente tres de estas grandes divisiones: Al obispo de Alejandría se le confirma el antiguo «derecho consuetudinario» que le confiaba la suprema dirección de todas las iglesias locales de Egipto, Libia y la Pentápolis; el mismo «uso» se reconoce en el caso del obispo de Roma; de la misma manera hay que respetar los privilegios de Antioquía. Es cierto que en los dos últimos casos falta una delimitación del ámbito geográfico dentro del cual tienen vigor estos plenos poderes del obispo de Roma o del de Antioquía,

---

21. D. MANSILLA, *Orígenes de la organización metropolitana en la Iglesia española*, HS 12 (1959) 1-36; sobre Elvira, J. GAUDEMET, DHGE 15, 317-348 (bibliogr.).
22. INOCENC., *Ep.* 24, 2.
23. *Conc. Chalc.*, c. 12.

como también llama la atención la vaga formulación a los «privilegios» de Antioquía. Sin embargo, el texto y el contexto del canon dan a conocer claramente que también en estos dos casos se trata de una forma de organización que va mucho más allá del marco de una unión metropolitana, a la que, sin embargo, no se da todavía una denominación especial. En la discusión sobre el contenido del canon 5 desempeñó también su papel la postura del obispo de Jerusalén. Cierto que en atención al pasado eclesiástico de su ciudad se le asigna un rango honorífico; sin embargo, se subraya expresamente su subordinación al metropolita de Cesarea de Palestina. Así pues, el concilio de Nicea reconoció fundamentalmente con su canon 6.° grandes divisiones eclesiásticas que más tarde se llamarían «patriarcados»[24].

Su evolución registra un proceso relativamente largo, cuyo desarrollo estuvo determinado por varios factores. En primer lugar, tanto cronológicamente como también por su importancia intrínseca, hay que mencionar el significado político y económico de las tres ciudades de Alejandría, Antioquía y Roma, cuyos obispos locales vinieron a ser los dirigentes de estas grandes divisiones eclesiásticas. Este factor había determinado ya en cierto grado el camino de la temprana misión cristiana, cuando los primeros misioneros trataron de asentarse precisamente en los grandes centros políticos del Mediterráneo y en las comunidades allí fundadas hallaron las bases para la labor misionera en la región dependiente de dichas ciudades[25]. La conciencia de unidad de las comunidades de Siria, Egipto, Italia central y meridional, que surgió espontáneamente de sus relaciones misioneras, fomentó aún más su reunión y organización en unidades mayores. Esta adaptación de la organización eclesiástica a la división administrativa existente en el imperio, que en la práctica apenas ofrecía otra alternativa, fue incluso la única y absoluta motivación para la erección del cuarto patriarcado, el de Constantinopla, cuando el sínodo de 381 reconoció su nuevo rango al obispo de la capital del imperio oriental, «porque su ciudad es la nueva Roma»[26]. Con todo, otras poste-

---

24. H. Chadwick, *Faith and Order at the Council of Nicaea. A Note on the Ground of the 6th canon*, HTR 53 (1960) 171-195.

25. Véase vol. I 120-125 239-241, y F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity* 4s.

26. *Conc. Const.*, , c. 3.

riores transformaciones en la organización del ámbito político no acarrearon automáticamente modificaciones paralelas de las estructuras eclesiásticas. Tampoco cuando con la reforma del imperio por Diocleciano fue abolida la anterior autonomía administrativa de Egipto y el país fue incorporado a la diócesis política de Oriente y sometido a su *vicarius* en Antioquía, se varió ya en Nicea la consolidada organización eclesiástica de Egipto [27].

Ahora bien, la evolución de los patriarcados sufrió también la influencia de un nuevo factor resultante de la peculiaridad racial y consiguientemente lingüística y cultural de aquellas regiones en las que surgieron articulaciones eclesiásticas mayores. Este factor no sólo contribuyó a que surgiera un patriarcado propio en el ámbito cultural egipcio y sirio respectivamente, sino que además vino a ser una de las causas de que tanto en el ámbito lingüístico propiamente griego como en el área latina sólo se impusiera su propio gran patriarcado, aunque existieran con anterioridad varias diócesis políticas con carácter de unidades administrativas mayores. También en estos ámbitos había inicios de varias divisiones suprametropolitanas, como lo da a entender el concilio de 381, que consideraba como unidades los episcopados de las diócesis de Asia, el Ponto y Tracia [28].

Sin embargo, el ulterior desarrollo en forma de zonas autónomas de organización eclesiástica con sus capitales en Éfeso, Cesarea y Heraclea respectivamente, fue paralizado en Calcedonia, que en el canon 28 somete estas regiones a la sede de Constantinopla. En el hecho de que el concilio llame, a pesar de todo, exarcas a los obispos de estas tres ciudades, puede verse un residuo de esta paralizada evolución [29]. En el ámbito del patriarcado latino único puede descubrirse un inicio de Iglesia particular mayor únicamente en África, donde el obispo de Cartago, en tanto que primado *totius Africae* y dirigente del concilio plenario norteafricano, desempeña en cierto sentido las funciones de supermetropolita. Tocante a esta evolución habrá que tener presente tanto la importancia político-cultural de Cartago como su función de base de

27. F. Dvornik, o.c. 9s. Entre 380 y 382 vuelve a ser Egipto distrito administrativo autónomo.
28. *Conc. Const.* I, c. 2.
29. *Conc. Chalc.*, c. 9 17.

misión para la cristianización de las provincias norteafricanas. La irrupción de los vándalos puso término a esta autonomía relativa de la Iglesia del África septentrional y condicionó su vinculación más estrecha a Roma. Los vicariatos latinos de Tesalónica y Arles quedan aquí fuera de consideración al igual que el «patriarcado» de Aquilea, dado que sus titulares ejercían sus prerrogativas, con frecuencia sólo pasajeramente, por encargo directo de Roma o, como el obispo de Aquilea (al igual que el de Milán y el de Ravena), eran sólo, a fin de cuentas, metropolitas de una provincia eclesiástica, aunque de gran extensión[30].

Las especiales circunstancias políticas en que vivían los cristianos de Armenia y de Persia condicionaron, también fuera de las fronteras del imperio, la formación de dos complejos eclesiásticos mayores, que en cuanto a su estructura deben equipararse de hecho a los patriarcados de la Iglesia oriental. Cierto que la Iglesia armenia mantuvo en los primeros decenios de su existencia estrechas relaciones con Cesarea de Capadocia, donde Gregorio el Iluminador, tras abrazar el cristianismo, lo difundió entre su pueblo. La conversión en común del rey Trdat y de la mayoría de la nación propiciaron en fecha temprana el desarrollo de una Iglesia nacional bajo un super-obispo propio, que a partir del siglo v viene designado como *katholikos*. La presión del poderoso vecino persa que grava sobre los reyes armenios induce a éstos a aflojar más y más los vínculos que ligan a su Iglesia con el Occidente, y la progresiva e incontenible sumisión de Armenia por los persas restringe casi totalmente los contactos con la cristiandad occidental, precisamente en la época de los grandes concilios del siglo V. Así la definitiva desvinculación e independencia de la Iglesia armenia no fue debida a esfuerzos propios, sino consecuencia de acontecimientos políticos, a los que se vio sometida la nación armenia[31]. En Persia, los comienzos del papel de dirigente de primera fila del obispo de Seleucia-Ctesifonte se remontan sin duda al siglo IV; el sínodo del año 410, bajo el obispo Isaac, asignó a éste la jurisdicción sobre el episcopado persa, y el sínodo de 424

30. Sobre Tesalónica y Arles, véase el cap. siguiente, acerca de Siricio, Inocencio, Zósimo, Bonifacio y León I. Sobre Aquilea, véase H. SCHMIDINGER, MIÖG 60 (1952) 335-354 y H. FUHRMANN, ZSavRGkan 40 (1954) 43-61.

31. F. TOURNEBIZE, *Arménie*, DHGE IV 298-303; G. AMADOUNI, *L'Autocéphalie du Katholicat Arménien*, en *I patriarcati orientali*, Roma 1968, 141-165.

confirmó y precisó su posición en el sentido de independencia respecto de cualquier otra autoridad eclesiástica[32].

Para el desarrollo y justificación de los patriarcados de Oriente se hizo valer en fecha relativamente tardía un nuevo factor que más tarde tendría gran importancia, a saber, el origen apostólico de las principales sedes episcopales, o el principio petrino de la fundación de las Iglesias. En el concilio de Nicea era todavía tan escaso el peso de este principio, que, como ya hemos indicado, al obispo de Jerusalén sólo se le reconoció un «rango honorífico». También el obispo Cirilo (hacia 348-386) invocó en vano el carácter apostólico de su sede a fin de lograr una elevación de su rango; tampoco su sucesor Juan (386-417) logró desvincularse de la unión metropolitana de Cesarea[33]. Sólo la tenacidad y habilidad del obispo Juvenal (422-458) consiguió, tras un primer intento sin resultado en Éfeso (431), que el concilio de Calcedonia (451) reconociera la sede patriarcal de Jerusalén y su jurisdicción sobre toda Palestina; también en este caso el punto crucial de su argumentación fue precisamente la fundación apostólica de la comunidad de Jerusalén, que además, decía, tenía el privilegio de ser el lugar de la resurrección de Cristo[34]. Mientras que en un principio el papa León I había censurado severamente el proceder de Juvenal en Éfeso —pues habría trabajado con documentos espurios—, en su ulterior correspondencia con Juvenal cubrió el asunto con el velo del silencio[35].

El principio del origen apostólico desempeñó también cierto papel en la interminable disputa entre el patriarcado de Antioquía y el episcopado de la isla de Chipre acerca de la independencia eclesiástica de ésta[36]. Los obispos antioquenos hacían derivar a todas luces de los privilegios que les habían sido confirmados en

---

32. Cf. además de W. DE VRIES, *Mél. Tisserant*, y W.F. MACOMBER, *The Authority of the Catholicos Patriarch of Seleucia-Ctesiphon*, en *I Patriarcati orientali*, 179-200, todavía J.-M. FIEY, *Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Eglise syrienne orientale*, OrSyr 12 (1967) 3-22. La llamada *Crónica de Arbela* no se puede ya aducir como fuente acerca de esta evolución, cf. J. ASSFALG, OrChr 50 (1966) 19-36, y J.-M. FIEY, OrSyr 12 (1967) 265-302.

33. Sobre Cirilo: Sozóm. HE 4, 25, 2; sobre Juan: JERÓNIMO *C. Joann. Hieros.*, c. 37.

34. Cf. sobre todo E. HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, DOP 5 (1950) 209-279.

35. Censura de León I a Juvenal: *Ep.* 119, 4; la correspondencia ulterior: *Ep.* 139 y 159.

36. Véase R. JANIN, Chypre: DHGE XII 791-810.

Nicea y de la pertenencia política de la isla a la diócesis de Oriente, la subordinación de dicha isla a la autoridad de Antioquía. Tanto el obispo Alejandrio —que indujo al papa Inocencio I (402-417) a dirigir una carta a los chipriotas, en la que los exhortaba a la observancia de los cánones— como también Juan de Antioquía (420-441), insistieron en el derecho de su sede a consagrar al metropolita de la isla, pero el concilio de Éfeso decidió que se conservase la usanza existente, a saber, que fueran los obispos de la isla quienes consagraran al metropolita electo[37]. Cuando el patriarca Petros exigió de nuevo hacia 488 la subordinación de Chipre, haciendo notar que la isla había recibido la fe de Antioquía, que era una fundación apostólica, los obispos chipriotas tuvieron la oportunidad de aprovechar con ventaja en su favor este argumento. El descubrimiento del presunto sepulcro del apóstol Bernabé el año 488 demostró rotundamente el origen apostólico y por consiguiente la igualdad de rango de las iglesias de Chipre y Antioquía. Acto seguido, el emperador Zenón aseguró a la isla —*con toda una serie de distinciones para el arzobispo*— *la* definitiva independencia, que más tarde se llamó autocefalía[38].

Roma ha sostenido con el mayor ahínco el principio del origen apostólico de las sedes patriarcales como base de las grandes divisiones eclesiásticas. Si bien la importancia política de Roma pudo ejercer cierto influjo en su ascenso eclesiástico en el período preconstantiniano, sin embargo en las respectivas declaraciones de sus obispos desempeña tan poco papel como en los otros escritores anteriores a Calcedonia[39]. Cuando el rango político de Constantinopla se hizo valer como argumento para justificar una elevación del rango de su obispo, constantemente se empleó el principio petrino contra esta argumentación «política». Así lo hizo primeramente el papa Dámaso, que sólo reconoce las sedes verdaderamente «petrinas» de Roma, Alejandría y Antioquía[40], luego Bonifacio I, que protestó contra un edicto del emperador Teodosio II

37. INOCENCIO I, *Ep.* 24; *Conc. Ephes.* c. 8, Mansi 4, 1465-70.

38. Relato sobre el hallazgo de las reliquias de san Bernabé: THEOD. Lector HE 2, 2; cf. H. DELEHAYE, *Saints de Chypre*, AnBoll 26 (1907) 235ss.

39. La afirmación del can. 28 de Calcedonia: «los padres habían reconocido sus privilegios a la sede de la antigua Roma porque esta ciudad era la ciudad imperial», no se puede documentar con ningún texto.

40. Como consta en el llamado *Decretum Gelasianum:* PL 13,374.

(421), que reconocía a Constantinopla los privilegios de la antigua Roma[41], y en fin León I, y sobre todo Gelasio I, que en el principio petrino de la fundación de Iglesias no sólo hallaban el arma más poderosa contra las pretensiones de Constantinola, sino que por razón de la especial relación de Pedro con la comunidad romana se veían también legitimados para entender a Roma en un sentido muy específico como *la* sede apostólica y a sí mismos como herederos de los privilegios de Pedro[42].

La fuerza de la idea de la apostolicidad se ve todavía confirmada por el hecho de haber ejercido su influjo incluso sobre Bizancio. A partir del siglo VII se designa cada vez más a Constantinopla como «apostólica», en un principio quizá de resultas de la discusión en torno al título de «Patriarca ecuménico», y luego con más fuerza en el transcurso de la controversia iconoclasta. En el siglo IX viene apoyado el carácter del *thronos* constantinopolitano con la tesis de que este trono es heredero de Éfeso y por tanto del apóstol Juan, y luego recurriendo a la leyenda del apóstol Andrés, que por medio de su discípulo Estaquio habría sido el origen de la cristianización de Bizancio y cuyas reliquias se veneraban ya desde el siglo IV en la iglesia de los apóstoles. Con esto quedaba despejado el camino para la teoría de la pentarquía, según la cual serían cinco los patriarcas instituidos por el Espíritu Santo, los cuales, en tanto que sucesores de los apóstoles y pastores supremos, deberían dirigir la Iglesia con igualdad de rango[43].

Los patriarcados de Oriente representan sin género de duda un elemento pluralista en la estructura y organización de la antigua Iglesia. Este pluralismo nació espontáneamente de diversos presupuestos y factores. Roma no ha tratado nunca en manera alguna de eliminarlo, sino que lo ha reconocido sistemáticamente allí donde podía apoyarse en su origen apostólico. Ahora bien, con este pluralismo se daba también la posibilidad de múltiples tensiones y conflictos, sobre todo, como en el caso de Roma, cuando un patriarca creía deber entender su origen eminentemente apostólico como encargo de dirección dentro de la Iglesia univer-

---

41. BONIF. I, *Ep.* 14 15.
42. Véase el cap. siguiente, sobre León I y Gelasio.
43. F. DVORNIK, o.c. cap. 4 6 7.

sal. Las vicisitudes de estas tensiones y conflictos forman parte desde entonces de los temas más agitados en la historia de la Iglesia.

Asambleas eclesiásticas

La asamblea eclesiástica llamada concilio o sínodo[44], institución conocida ya desde la época preconstantiniana, fue desarrollada y completada con nuevas formas en el siglo IV. En Nicea se fija el plazo para la celebración del sínodo provincial: dos veces al año, al comienzo de la cuaresma y en otoño, deben reunirse todos los obispos de una provincia eclesiástica para deliberar sobre cuestiones de disciplina eclesiástica. La observancia de esta prescripción fue inculcada más tarde repetidas veces con constante referencia a la decisión del concilio de Nicea[45]. Al metropolita corresponde invitar al sínodo, del cual ostenta también la presidencia. Se inculca apremiantemente el deber de participación de todos los obispos y se sanciona con penas la ausencia injustificada[46]. El objeto de las deliberaciones es principalmente el orden disciplinario y litúrgico de las comunidades de la provincia, el examen de la legitimidad de las elecciones de obispos acontecidas y la erección de nuevos obispados o división de los ya existentes.

El concilio provincial está en funciones en los siglos IV/V dondequiera se halla establecida la organización metropolitana, siendo a todas luces más corriente en Oriente que en Occidente; se celebran estos concilios en África septentrional, en las Galias y, prescindiendo del siglo V, también en Hispania, aunque no en Italia, donde no les permitieron prosperar las formas interprovinciales de las asambleas eclesiásticas. Puesto que se trata del ínfimo estadio sinodal, no intervienen en él las instancias públicas, ni en su convocación ni en la ejecución de sus acuerdos. Aunque el sínodo provincial tiene ciertos rasgos en común con las dietas provinciales del Estado, no pueden considerarse éstas como origen

---

44. Cf. A. LUMPE, *Zur Geschichte der Wörter concilium und synodus in der antiken Latinität*, AHP 2 (1970) 1-21.
45. Conc. *Nic.*, c. 5; *Conc. Antioch.*, c. 20; *Conc. Chalc.*, c. 19; *Conc. Regense* (439), c. 8; *Conc. Araus.* (441), c. 28 (29); LEÓN I, *Ep.* 14, 7.
46. *Conc. Laodic.*, c. 40; *Conc. Chalc.*, c. 19; *Conc. Carth.* (401), c. 10; *Conc. Arel.*, II c. 19.

de la institución eclesiástica; dado que tales sínodos existían ya en tiempos de persecución y el hecho era además cosa obvia y natural, tal origen resultaba improbable e innecesario. En cambio, la análoga institución profana debió de ejercer algún influjo en el desarrollo del «orden del día» de los sínodos de los siglos IV/V, y por tanto en cierto modo en el procedimiento seguido en la celebración de las sesiones, en el papel del presidente y en el modo de las votaciones. Por su eminente capacidad de funcionamiento debida al restringido número de los participantes, a la homogeneidad del ámbito geográfico, a la facilidad de abarcar las cuestiones y a la frecuencia y regularidad de tales reuniones, los antiguos sínodos provinciales tuvieron gran importancia para la organización de la vida eclesial cotidiana de las comunidades.

La organización más madura de un sínodo que abarca a varias provincias eclesiásticas está representada por el concilio plenario de la Iglesia norteafricana, que debía tener lugar una vez al año, con lo cual adoptó el principio de periodicidad del sínodo provincial [47]. Todas las provincias eclesiásticas de África del norte debían enviar a este concilio plenario por lo menos tres representantes, que eran elegidos de entre los miembros del sínodo provincial [48]. Bajo la presidencia del obispo de Cartago, el concilio plenario se ocupaba sobre todo de las cuestiones que afectaban directamente a toda la Iglesia de África septentrional, aunque también podía pronunciarse sobre problemas de la Iglesia universal y hasta ser convocado para una asamblea extraordinaria por motivos importantes [49]. Los concilios plenarios africanos se hicieron notar por su gran firmeza y personalidad en la disputa con la Iglesia donatista, en el enjuiciamiento del pelagianismo y en la discusión con Roma sobre los derechos de la Iglesia africana.

Los sínodos convocados por el obispo de Alejandría son concilios de la entera Iglesia de Egipto, que no conoce divisiones metropolitanas. Por tal razón toman parte en ellos todos los obispos del país, de Libia y de la Pentápolis, aunque no se reúnen periódicamente, sino cuando lo estima oportuno el obispo de Alejan-

---

47. *Breviar. Hippon.* c. 5 (*Carth.* 397); *Cod. eccl. afr.*, c. 73 (*Carth.* 401).

48. *Cod. eccl. afr.* 14 y 127 (*Carth.* 418, 419). De la provincia de Trípoli sólo se exige un representante, dado el escaso número de obispados.

49. *Cod. eccl. afr.* 94 y 95.

dría. También Antioquía conoce concilios interprovinciales, aunque no parece haber estado fijado exactamente el círculo de los participantes en tales concilios ni haberse celebrado éstos en plazos periódicos regulares.

Un puesto claramente especial entre todos los concilios interprovinciales corresponde al sínodo romano [50], que representa la asamblea eclesiástica de todos los obispados que están subordinados al obispo de Roma como único metropolita de la Italia suburbicaria. Este sínodo se ocupa no sólo de las cuestiones que conciernen a los obispados de esta zona, sino que además se pronuncia deliberadamente sobre casos y problemas que interesan primariamente a otros sectores de jurisdicción eclesiástica, como, por ejemplo, la cuestión donatista, el caso de Atanasio en los sínodos de 340 y 353, el cisma antioqueno en varios sínodos bajo el papa Dámaso (368, 377, 382), el asunto del Crisóstomo bajo el papa Inocencio, y finalmente la cuestión de Nestorio bajo Celestino (430) y el sínodo de Éfeso de 449 bajo León I. Aquí se deja sentir el marcado papel del obispo romano, que en tanto que presidente utiliza el sínodo romano como marco y forum para decisiones que quiere que sean consideradas como obligatorias incluso para zonas eclesiásticas que se hallan fuera de su propio distrito metropolitano.

También en Italia septentrional aparecen los concilios interprovinciales —bajo la dirección de los metropolitanos de Milán (Ambrosio), de Aquilea y más tarde también de Ravena— como la forma normal de asamblea eclesiástica. Si bien en las Galias, pese a algunas tentativas, no pudo imponerse ninguna capital eclesiástica del rango, por ejemplo, de Cartago, sin embargo también aquí alcanzan importancia desde fines del siglo IV los sínodos que abarcan a varias provincias eclesiásticas, como lo demuestran las asambleas de Valence (375), Burdeos (384), Turín (398/400), Riez (439), Orange (441) y Vaison (442) [51].

---

50. Véase, además de G. ROETHE (bibliogr.), H. MAROT, *Les conciles romains des IVe et Ve siècles* en *L'Église et les églises 1054-1954*, Mélanges L. Beauduin I, Chevetogne 1954, 209-240.

51. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I² 340-348: *Les conciles interprovinciaux;* J. GAUDEMET, *La législation des conciles gaulois du IVe siècle* en *Proceedings of the Third Internat. Congress of Medieval Canon Law*, Estrasburgo, sept. 1968, Ciudad del Vaticano 1971, 1-13.

Tanto los concilios interprovinciales que se reúnen con regular periodicidad, como también los extraordinarios, son convocados, con pocas excepciones, por el obispo de la respectiva capital eclesiástica. En cambio, la convocación de las grandes asambleas eclesiásticas a las que se invita al episcopado de una parte del imperio o al del imperio entero, es cursada directamente por el emperador, las más de las veces por su propia iniciativa, y a veces a petición del obispo romano [52]. El primer ejemplo de convocación imperial lo ofrece ya el sínodo de Arles del año 314, al que Constantino I invitó a todos los obispos de su esfera de soberanía [53]. Que los emperadores entienden la convocación como verdadero y propio acto de la voluntad soberana resulta especialmente claro del hecho de imponer sanciones en casos de no comparecencia de obispos; los emperadores esperaban por tanto no sólo gratitud por un apoyo que otorgaban a la Iglesia, sino también obediencia a sus mandatos. No sólo crean los presupuestos técnicos para la reunión del concilio, que en todo caso habrían exigido un esfuerzo excesivo a la Iglesia, sino que además fijan la fecha, determinan el círculo exacto de participantes y en cierto modo también el objetivo de las deliberaciones conciliares. Si bien no hay ley secular o eclesiástica que establezca el derecho imperial de convocación, sin embargo en esta época no es discutido por ningún concilio ni por ningún pontífice romano, y algunos de éstos lo reconocen expresamente, por ejemplo León I, que tras la catástrofe del sínodo de Éfeso de 449 ruega al emperador Teodosio II que «ordene» la reunión de un nuevo concilio [54]. El interés del emperador en el concilio por él convocado se extiende también al transcurso de las deliberaciones, de las que se esperan resultados concretos. Por eso está el emperador representado regularmente en el concilio por altos funcionarios, que si bien no ostentan la presidencia, cuidan del desarrollo ordenado de los debates y vuelven a poner en marcha discusiones que habían quedado estancadas [55]. Sin embargo, se respeta en principio la

52. F. DVORNIK, *Emperors, Popes and General Councils*, DOP 6 (1951) 3-23; A. MOZZILLO, *Dei rapporti tra gli imperatori ed i concili ecumenici da Costantino a Giustiniano*, «Archivo Giuridico» 147 (1954) 105-128.

53. Véanse como ejemplo las invitaciones del emperador para Arles en H. VON SODEN, *Urkunden*, n.º 14 y 15.

54. *Ep.* 43.

55. Especialmente en Calcedonia, véase antes, cap. 7.

libertad de palabra y de decisión de los obispos en las cuestiones debatidas, aparte de la intervención autoritaria del emperador Constancio, que en los sínodos de Arles (353) y de Milán (355) quiere forzar la condenación de Atanasio mediante amenazas y con violencia física[56]. Que los emperadores confirmen los acuerdos de los grandes concilios y les confieran fuerza de ley incluso en el ámbito secular, es después de todo la cosa más normal[57].

En realidad, los acuerdos de los concilios no adquieren vigor dentro de la Iglesia por la confirmación imperial, sino por el concilio mismo. El papa no participa personalmente en ningún concilio fuera de Roma, sino que se hace representar por sus legados. Si los participantes en los concilios le comunican el resultado de las deliberaciones, no lo hacen en primer lugar para que sea el papa quien les confiera fuerza jurídica[58]. Sólo a partir del siglo V aparecen indicios de una nueva evolución. Después de los sínodos de Cartago y Mileve (416, 417) solicitan de Roma los obispos africanos la confirmación de sus acuerdos a fin de granjearles más prestigio; Roma reivindica cada vez más para sí el derecho de examinar las decisiones conciliares y, dado el caso, de desautorizarlas por contradecir a la inteligencia de la tradición y de la fe de la Iglesia. León I se considera ya sin rodeos como la instancia que está por encima del concilio y de la que éste recibe su autoridad[59].

Un nuevo tipo de sínodo se desarrolla a partir de la segunda mitad del siglo IV en Constantinopla, en el que los obispos que se hallaban a la sazón en la capital del imperio se reunían, sin duda las más de las veces por incitación del emperador, con el obispo local para deliberar sobre importantes acontecimientos o problemas de la Iglesia. Como en tales casos recaía la presidencia sobre el obispo de la capital, tal sínodo episcopal, que recibía el nombre de σύνοδος ἐνδημοῦσα, vino a ser un factor importante del desarrollo de la autoridad de la sede episcopal de Constanti-

56. V. antes, cap. III.

57. Sobre Nicea, Rufino HE I 5; encarecido por el Cod. Theod. 16, 5, 38; 16, 11, 2; Constantinopla (381): Cod. Theod. 16, 1, 3; Éfeso: Mansi VII 495; Calcedonia: Cod. Just. 1, 3, 23.

58. Los cánones de Nicea ni siquiera le fueron presentados; los acuerdos de los sínodos de Arles y Sárdica se le comunican para que los haga públicos.

59. *Ep.* 44-45, 47-48, 50-51, 103, 105, 120, 146-149.

nopla y, en una evolución ulterior, un importante órgano en la constitución de la Iglesia bizantina [60].

XV. EVOLUCIÓN DEL PRIMADO ROMANO DESDE MILCÍADES A LEÓN I

FUENTES: Cartas de los papas: PL 13 20 50 54; la mayoría de cartas de Celestino I, Bonifacio I, Sixto III y León I en la nueva edición de E. SCHWARTZ, en ACO. Las cartas sobre el vicariato de Tesalónica en C. SILVA-TAROUCA (dir.), *Collectio Thessalonicensis,* Roma 1937; DUCHESNE LP; C.H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta Iuris antiquissima* I-II, 3, Oxford 1930.

BIBLIOGRAFÍA: H. GRISAR, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter* I, Friburgo 1900, 1-79; J. CHAPMAN, *Studies on the Early Papacy,* Londres 1928; P. BATIFFOL, *La paix constantinienne,* París ⁴1929; id., *Le siège apostolique 359-451,* París ³1924; id., *Cathedra Petri,* París 1938; E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* I, Tubinga 1930; J. HALLER, *Das papsttum* I, Stuttgart ²1950; F.X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste* I, Munich ²1954; M. MACCARRONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale,* Roma 1952; H. MAROT, *Les conciles romains des IVᵉ et Vᵉ siècles et le développement de la primauté,* en «Istina» 4 (1957) 435-462; J. MEYENDORFF, *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine,* ibid. 463-482; G. JOUASSARD, *Sur les décisions des conciles généraux des IVᵉ et Vᵉ siècles dans leur rapport avec la primauté,* ibid. 485-496; A. RIMOLDI, *L'apostolo San Pietro fondamento della chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva dalle origini al concilio di Calcedonia,* Roma 1958; M. MACCARRONE, *La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le chiese occidentali,* Espoleto 1960; V. MONACHINO, *Il primato nella controversia ariana,* en *Saggi storici intorno al papato,* Roma 1959; id., *Il ruolo dei papi nelle grandi controversie cristologiche; Il papato tra Bizantini e Langobardi,* en *I papi nella storia* I, Roma 1961, 57-254; id., *Il primato nello scisma donatista,* en AHPont 2 (1964) 7-44; C. FALCONI, *Storia dei papi e del papato* I: *La nascita del papato nel declino del impero,* Roma 1967; M. MACCARRONE, *San Pietro in rapporto a Cristo nelle più antiche testimonianze,* Roma 1968; W. MARSCHALL, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom,* Stuttgart 1971; P.-P. JOANNOU, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert,* Stuttgart 1972.

60. Cf., además de J. HAJJAR, R. POTZ, *Patriarch und Synode in Konstantinopel,* Viena 1971, p. 17-31.

Ya en la época preconstantiniana de la historia de la Iglesia se había desarrollado una jerarquía de la comunidad romana y de sus dirigentes dentro de la Iglesia universal, jerarquía que apareció con especial claridad bajo Víctor I y Esteban I[1]. Para la ulterior evolución de tal reivindicación de primacía debió tener importancia decisiva la posición que adoptara a este respecto la institución imperial una vez hecha cristiana, a la que se reconoció también un puesto especial, motivado por razones religiosas, en la Iglesia del imperio en vías de formación. Cuando el año 313 el emperador Constantino recusó la solicitud de los donatistas de hacer sustanciar por un tribunal secular su disputa con el obispo de Cartago, Ceciliano, y remitió el asunto a un tribunal episcopal bajo la dirección del obispo romano Milcíades (311-314)[2], no fue esto ni una intervención injustificada del emperador en asuntos internos de la Iglesia ni, viceversa, el reconocimiento de un derecho primacial romano, sino que se limitó a tener en cuenta el hecho de una primacía de la sede romana reconocida en la Iglesia latina; a esta misma idea respondía también el trato preferente dado a la comunidad romana, tal como se manifestó, por ejemplo, en la donación del palacio de Letrán para residencia episcopal, en el fomento de los edificios eclesiásticos y especialmente en la erección de la basílica de San Pedro por el emperador.

Ahora bien, como no reconocieran los donatistas el fallo del tribunal episcopal, el emperador se creyó autorizado, en aras de la paz, a convocar en Arles por propia iniciativa, aunque sin contradicción por parte de la Iglesia, un sínodo de los obispos de su esfera de soberanía (314), en el que el papa Silvestre (314-335) estuvo representado en las personas de dos presbíteros y de dos diáconos. La ausencia del obispo de Roma se explica sin dificultad por los apremiantes quehaceres que le planteaba el cargo que acababa de asumir en Roma. Sin embargo, los sinodales mismos saben de una precedencia de la sede romana, puesto que ante todo comunican a Silvestre los resultados de sus deliberaciones,

1. Véase tomo I cap. XXVI.

2. Carta de Constantino a Milcíades: Eusebio HE 10, 5, 18-20; sobre el aspecto jurídico del caso cf. H.U. INSTINSKY, *Kaiser Konstantin und das Gericht des Bischofs Miltiades in Rom*, en *Bischofsstuhl und Kaiserthron*, Munich 1955, p. 59-82.

dando como razón que la Iglesia universal debía ser informada de ello desde Roma; veían por tanto en Roma un como departamento central de información para las otras Iglesias. El hecho de que se dirigieran a Silvestre llamándole *gloriosissime papa* no autoriza a ver aquí un título oficial conferido al papa por el emperador, con el que éste hubiese situado ya entonces al obispo de Roma en el rango de los *gloriosissimi* del mundo, sino que es más bien sugerencia y prueba del carácter de confesor del papa en la persecución de Diocleciano [3].

En la fase temprana de la disputa arriana destaca sorprendentemente muy poco la figura del papa Silvestre, en parte sin duda porque la discusión se desarrolló principalmente en Oriente y porque otro obispo de Occidente, Osio de Córdoba, era consejero del emperador. En el concilio de Nicea estuvo de nuevo Roma representada por dos presbíteros, aunque no resulta claro si desempeñaron un papel especial en las deliberaciones y sobre todo en la formulación del sínodo de fe de Nicea. Tampoco las ulteriores medidas importantes de política religiosa de Constantino permiten descubrir contactos especiales con el titular de la sede romana; en general los dos decenios de gobierno de Silvestre no dejaron huellas notables en la literatura de la época.

Este vacío histórico ha sido en cambio copiosamente colmado por la leyenda, que adorna con detalles llenos de fantasía las relaciones del primer emperador cristiano con el obispo de Roma contemporáneo. Estos detalles aparecen por primera vez en los *Actus s. Silvestri* surgidos en Roma en el siglo V, que atribuyen a Silvestre la conversión, el bautismo y la curación milagrosa del emperador, el cual recompensa munificamente al papa con privilegios y presentes. El futuro falsario de la llamada *Donación constantiniana (Constitutum Constantini)* hallaría en estos *Actus* un material nada desperdiciable [4].

Al obispo de Roma Marcos (336), cuyo cargo duró escasa-

---

3. Los escritos de Constantino al sínodo de Arles y la carta de los sinodales a Silvestre, en H. VON SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, Bonn 1913, n.º 14-18. Sobre la apelación de *gloriosissime* véase INSTINSKY, o.c. 83-101.

4. Sobre el origen de la leyenda de Silvestre es fundamental W. LEVISON, *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf 1948, 390-465; sobre sus repercusiones, E. EWIG, HJ 75 (1956) 10-37. Nueva edición del *Constitutum Constantini* por H. FUHRMANN, *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, fasc. X, Hannover 1968.

mente nueve meses, sucedió el papa Julio I (337-352), durante cuyo período de gobierno pudo desarrollarse con relativa libertad de movimientos la posición privilegiada de Roma, ya que por de pronto los hijos de Constantino fueron mucho menos activos que su padre en política eclesiástica. Sobre todo en la polémica en torno a la persona y al asunto de Atanasio pudo reforzarse considerablemente la autoridad pontificia en Oriente y Occidente. Es significativo el que tanto los adversarios como los partidarios de Atanasio se dirijan al papa romano para obtener de él la aprobación de su actitud. En primer lugar se personan en Roma los eusebianos, que desean ver reconocido a Pistos, designado por ellos obispo de Alejandría, e incluso proponen la convocación de un sínodo que confirme la deposición de Atanasio. También Atanasio trata de obtener en Roma el reconocimiento de sus derechos y defiende su causa personalmente cuando es desterrado de su ciudad episcopal por Constancio. Igualmente Marcelo de Ancira, depuesto de su cargo por los eusebianos, acude a Julio I, esperando de él su rehabilitación. Un sínodo romano (otoño de 340 o comienzos de 341) presidido por el papa decide que Atanasio y Marcelo son titulares legítimos de sus sedes episcopales y Julio I justifica los acuerdos del sínodo en un voluminoso y bien ponderado escrito [5] dirigido a los eusebianos, que habían estado ausentes, y subraya de manera inconfundible que según viejo derecho consuetudinario habrían debido dirigirse primeramente a Roma, «para que aquí se decidiera lo que era justo». El papa se considera por tanto llamado a fallar en forma obligatoria incluso en asuntos eclesiásticos de Oriente y se remite al respecto a una tradición que se remonta al apóstol Pedro.

La convicción de deber actuar para la Iglesia universal se expresa también en una iniciativa de Julio I, que solicitó del emperador Constante la convocación de un sínodo del imperio que liquidara el conflicto definitivamente. Como los obispos eusebianos se negaran desde un principio a colaborar, no se celebró el concilio de Sárdica (342 ó 343) como concilio general, ni como tal fue tenido posteriormente, aunque los obispos occidentales, con algunos griegos, deliberaron sobre cuestiones y tomaron acuerdos

5. Conservado en ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 21-35; el pasaje anterior c. 35; cf. P.-P. JOANNOU, o.c. 66-70.

concernientes también a las Iglesias orientales, como la justificación de Atanasio y de Marcelo y la llamada al orden de los dirigentes eusebianos. Comunicaron los resultados de sus deliberaciones a la Iglesia universal, así como los cánones que formulaban el derecho de apelación de los obispos al papa y reconocían a éste la suprema autoridad judicial de decisión[6]. Sin embargo, en Oriente no se aceptaron los acuerdos de Sárdica, de modo que su eficacia quedó limitada a confirmar la posición del obispo de Roma en la Iglesia latina. Con todo, no cabe duda de que la prudente y firme intervención de Julio I en favor de Atanasio fortaleció considerablemente el prestigio moral del papa.

Al quedar Constancio como emperador único (351), comenzó también para la Iglesia latina un decenio en el que la libertad eclesiástica se vio no sólo restringida, sino violentamente oprimida por el despótico capricho imperial. Ningún obispo lo experimentaría tan amargamente como el sucesor de Julio I, el hasta entonces diácono romano Liberio (352-366), bajo quien el pontificado del siglo IV sufrió la más profunda humillación y consiguientemente una enorme merma de autoridad. Los tres primeros años de su pontificado[7] actuó como decidido defensor de la fe de Nicea y de su paladín Atanasio y trató de obtener el triunfo para estas dos causas en un concilio de Aquilea, solicitado del emperador. Cuando Constancio, el año 353, obtuvo en Arles con extorsiones la condenación de Atanasio por los obispos galos y por los representantes del papa, Liberio deploró amargamente el fallo de sus legados y del episcopado galo y protestó que prefería morir antes que dar su consentimiento a acuerdos que estaban en contradicción con el Evangelio[8]. Todavía dos años más tarde tuvo que presenciar de nuevo cómo en Milán (355) la mayoría de los obispos se sometía a la presión imperial y daba su asentimiento a la condenación del obispo de Alejandría.

En el escrito dirigido a los obispos entonces desterrados — esta vez sus legados se mantuvieron firmes pese a los malos tratos

6. Sobre los documentos del sínodo véase W. SCHNEEMELCHER, *Sardika* 342; EvTh (fascículo especial 1952) 83-104, principalm. 94. Los cánones, en C. TURNER, *Ecclesiae Occid. Monumenta Iuris Antiquissima* I, II 3, Oxford 1930, p. 452-544; cf. H. HESS, *The Canons of the Council of Sardica* A. D. 343, Oxford 1958.

7. Sobre el contexto de los acontecimientos véase antes, p. 84s.

8. Carta a Osio de Córdoba, en HILARIO, *Fragm. hist.* 6, 3.

recibidos — se declaró valientemente solidario con ellos y solicitó sus oraciones para poder él afrontar la tempestad que se le echaba encima y conservar íntegra la fe y a la Iglesia[9]. Luego, después del sínodo de Milán, toda la enorme presión física y psíquica que el emperador era capaz de desplegar se centró sobre Liberio, a fin de obtener de él con extorsiones la aprobación de la sentencia de condenación pronunciada contra Atanasio: una prueba de la elevada autoridad moral del obispo de Roma, en la que hasta el pagano Amiano Marcelino reconoció el motivo del proceder de Constancio[10]. Sin embargo, ni amenazas ni presentes, que un enviado del emperador hizo alternativamente al papa, y ni siquiera las violentas explosiones de cólera del emperador en una entrevista en Milán, adonde Liberio había sido conducido de noche, pudieron inducir a éste a ceder. Por fin, tras un destierro de dos años en Berea de Tracia, en el que la táctica de persuasión de los obispos de la región sumisos al emperador, se daba la mano con la atenazante nostalgia de la patria, cedió la capacidad de resistencia interior del papa, que entonces escribió aquellas cartas para él tan agobiantes, en las que denunciaba la comunión eclesiástica con Atanasio y sin asomo de decoro se rebajaba hasta mendigar, solicitando únicamente una cosa, que por fin le fuera permitido regresar a Roma[11].

La caída de Liberio en la herejía, como la afirmó ya algunos años después Jerónimo, es una tesis insostenible, puesto que el papa firmó la primera y la tercera fórmula de fe de Sirmio, que excluyen ciertamente el *homousios*, pero que admiten por lo demás perfectamente una interpretación ortodoxa.

Esta deslealtad con Atanasio socavó hasta tal punto el prestigio moral del papa que Constancio pudo ignorarlo friamente en los años siguientes. Roma no fue invitada al sínodo de Rímini (359), ni se puso empeño en obtener esta vez su asentimiento a los acuerdos adoptados: su voz no significaba ya nada a los ojos del

---

9. Ibid. 6, 1-2.

10. AMIANO MARCEL., 15, 7, 10: *auctoritate potiore aeternae urbis episcopi firmari desiderio nitebatur ardenti.*

11. Las cartas deben tenerse por auténticas, puesto que Atanasio, Hilario, los luciferianos de Roma y Jerónimo hablan claramente de un fallo de Liberio; véase la documentación en J. ZEILLER, *La question du pape Libère,* BullAncLitArchChrét 3 (1913) 20-51, especialm. 22s, P.-P. JOANNOU 124s vuelve a hablar, no muy convincentemente, de falsificaciones.

emperador. Si bien la mayoría de la comunidad de Roma mostró sus simpatías al exilado que regresaba a la patria, lo cual forzó incluso a abandonar la ciudad a Félix, designado obispo de Roma por Constancio, Liberio comprendió que por de pronto debía callar. No parece haber intentado justificar su actitud personal, su ardiente empeño por la aproximación y conciliación de los pronicenos rígidos con la corriente *homoiusiana* después de la muerte de Constancio, y su clara negativa a las fórmulas de fe de Rímini-Nike, podía significar para él una especie de reparación [12]. Sin embargo, la tradición posterior de la ciudad de Roma juzgó con mayor severidad su defección y no le incluyó a él, sino a su antagonista temporal Félix (II), en la lista de los papas legítimos [13].

Los papas Dámaso y Siricio

Fueron también consecuencia del caso de Liberio los graves desórdenes que estallaron dentro de la comunidad romana con ocasión de la elección de su sucesor. Una minoría que rechazaba toda reconciliación con los anteriores partidarios de Félix (II) se decidió sin demora por el diácono Ursino, mientras que la mayoría eligió obispo al diácono Dámaso (366-384), que quizá había sido durante algún tiempo partidario de Félix, pero que tras el regreso de Liberio del exilio le ofreció su leal adhesión. Varios choques sangrientos de los dos grupos rivales produjeron centenares de muertes, de las cuales los partidarios de Ursino hacían responsable únicamente a Dámaso, mientras que el pagano Amiano Marcelino veía la causa de los disturbios en el ansia desenfrenada de la dignidad episcopal romana por parte de ambos candidatos, dignidad que, según él, garantiza a sus titulares una vida de bienestar y rodeada de honores externos, lo cual, por cierto, está en marcado contraste con la vida sencilla, llena de privaciones, pero merecedora de todo respeto, de más de un obispo lejos de Roma, en las provincias.

Si bien las autoridades civiles fueron restableciendo gradual-

---

12. Carta a los obispos de Italia en HILARIO, *Fragm. hist.* y a los obispos orientales, en Sócrates HE 4, 12.

13. Sobre este particular, Duchesne LP, *introduction* CXXSS. Un ampuloso *Epitaphium* laudatorio (Diehl ILCV n.º 967) difícilmente podrá referirse a Liberio.

mente el orden externo, el conflicto siguió latente durante largos años, puesto que subsistía la comunidad separada de Ursino. Nuevo pábulo recibió todavía dicho conflicto cuando un judío llamado Isaac, que había profesado pasajeramente el cristianismo, acusó a Dámaso ante el prefecto de la ciudad de faltas no mencionadas en concreto, y en el transcurso del proceso fueron atormentados clérigos romanos [14]. El tribunal imperial absolvió a Dámaso, pero el papa tomó luego pie de este caso para solicitar del emperador una amplia reorganización de la jurisdicción en materia eclesiástica. Un sínodo convocado por él en 378, que rechazó una vez más como calumnia las acusaciones formuladas por Isaac contra el papa, sometió al emperador dos propuestas. En el caso en que clérigos de Italia recusaran una sentencia pronunciada contra ellos por un tribunal eclesiástico, el caso debía ser remitido, con la ayuda de la autoridad civil, al tribunal del obispo de Roma, y en el resto del imperio al de los respectivos metropolitas, mientras que en procesos de metropolitas sólo sería competente el obispo de Roma. Éste en cambio, caso que hubiese alguna acusación contra él, sólo sería responsable ante el consejo imperial, supuesto que el asunto no pudiese ser substanciado por la decisión del sínodo romano [15].

Cierto que con estas mociones trataba Dámaso de ampliar y asegurar una especial jurisdicción eclesiástica reconocida por el Estado y sobre todo de obtener un privilegio para el obispo romano, que subrayara claramente su posición preeminente en Occidente. Fue peregrina la reacción de los emperadores a estas solicitudes: en cuanto a la primera concedieron más de lo que se había pedido, puesto que extendieron a toda la parte occidental del imperio la cooperación del Estado en la ejecución de sentencias episcopales, mientras que en cuanto a la segunda, rechazaron indirectamente la petición de una jurisdicción especial del obispo romano, con la genérica declaración de que el conocido

14. La relación ciertamente unilateral del partido de Ursino en «Coll. Avell.» n. 1; AMIANO MARCEL. 27, 3, 12-15; los rescriptos imperiales contra Ursino en Coll. Avell., n. ° 5-12. El estado de las fuentes no permite hacer una reconstrucción seguida de los hechos en el tiempo ni en el espacio; véase P. KÜNZLE, RQ 56 (1961) 1-61 129-166, y A. LIPPOLD, «Historia» 14 (1965) 105-128.

15. El escrito del sínodo de 378: Mansi 3, 624 y PL 13, 575-584; el rescripto imperial en Coll. Avell., n.° 13.

sentido de la justicia de los emperadores hacía imposible que se formularan a la ligera acusaciones calumniosas contra el obispo de Roma. Sea por los motivos que fuere, no le parecía indicado a la autoridad del Estado romano otorgar tal posición excepcional al obispo de más categoría de Occidente, y Dámaso debió contentarse con un éxito a medias.

También en la fase final de los desórdenes arrianos desplegó el papa iniciativas que permiten descubrir su empeño en promover la significación y el rango de Roma dentro de la Iglesia universal. Ya el primer sínodo convocado por Dámaso (en 368 o 369-370), dedicado a eliminar el influjo arriano que todavía se acusaba en el Occidente latino, subrayó en un escrito dirigido al episcopado ilírico que el símbolo de fe de Nicea, que en realidad había surgido con la colaboración de Roma, tenía vigor en todo el imperio romano, mientras que, por el contrario, los acuerdos del sínodo de Rímini (359) carecían de eficacia por no haber dado a ellos su asentimiento el obispo de Roma, «al que se debería haber consultado en primer lugar» [16]. Así pues, el criterio de la ortodoxia de una confesión de fe debe ser su aprobación por Roma, reivindicación que un decenio más tarde queda consignada en la conocida ley de Teodosio de 27 de febrero del año 380, con la que se declara religión del Estado la fe cristiana en la forma en que los romanos la habían recibido otrora del apóstol Pedro y es profesada ahora por el obispo de Roma, Dámaso, y por Petros de Alejandría. Tanto aquí como en la cuestión de la jurisdicción, había evidentemente ignorado Dámaso cuán peligroso era recurrir a la autoridad del Estado para consolidar su posición preeminente o incluso para hacérsela otorgar. El privilegio podía convertirse fácilmente en una pesada cadena.

También en Oriente procuró Dámaso con ahínco hacer valer la autoridad de Roma, aunque no siempre con gran tacto, sobre todo en la cuestión del cisma antioqueno, en la que Roma, informada deficiente y unilateralmente por Alejandría, se aferró de forma pertinaz a la persona del viejo niceno Paulino, y con el tono de varios escritos romanos, que a sus destinatarios daba una sensación de arrogancia, excitó el violento mal humor de Basilio

---

16. DÁMASO, *Ep.* 1, que luego fue enviada también a todos los obispos de Oriente.

de Cesarea, aunque éste reconocía a Roma una función decisiva en cuestiones de fe[17].

Dámaso desempeñó consecuentemente esta función cuando en un sínodo romano (378 ó 382?) reprobó en forma solemne los errores de Sabelio, Arrio, Eunomio, los macedonianos, etc., y envió a Paulino de Antioquía estos anatematismos como decisión autoritativa de Roma[18], después de haberle hecho llegar ya anteriormente una profesión de fe que debía servir de pauta acerca de con quién era posible la comunión de fe y con quién no, según el punto de vista romano[19].

Dámaso trató de influir en la provisión de la sede de Constantinopla cuando se declaró contra la promoción del cínico Máximo, maquinada por Alejandría, y dio al obispo Acolio de Tesalónica el encargo de cuidar de que en el próximo concilio de 381 se eligiera un hombre digno que garantizara la paz de la Iglesia[20]. Es cierto que precisamente dos cánones de este sínodo dificultaban en gran medida una intervención autoritativa de Roma en asuntos internos de la Iglesia de Oriente. Mientras que el canon II delimitaba el ámbito de jurisdicción de los patriarcados orientales sin siquiera mencionar a Roma, el canon III confería al obispo de Constantinopla «el primado de honor después del obispo de Roma, porque dicha ciudad es la nueva Roma»[21].

En estas circunstancias fue una feliz coincidencia para Dámaso que los orientales recurriesen directamente a Roma para solicitar su apoyo en casos particulares. Así lo hicieron, por ejemplo, Paulino de Antioquía y Epifanio de Salamina, a los que se permitió participar en un sínodo romano, o cuando algunos cristianos de Berito (Beirut) reclamaron de Roma la condenación de su anterior obispo Timoteo. Tales «apelaciones» fueron valoradas por Dámaso como expresión de la reverencia que corresponde a la «sede apostólica», porque Pedro había otrora enseñado en esta Iglesia[22]. Con esta fórmula que sella definitivamente

17. Véase antes p. 110s.; cf. también BASILIO, *Ep.* 263.

18. Se trata del llamado *Tomus Damasi*, PL 13, 358ss, que P. GALTIER, en RSR 26 (1936) 385, atribuye al sínodo de 382, y cuyo autor cree ver en Ambrosio.

19. DÁMASO, *Ep.* 3.

20. DÁMASO, *Ep.* 5 y 6 a Acolio.

21. Texto de los cánones en COD 27s; véase también antes p. 122.

22. Paulino y Epifanio en Roma: JERÓNIMO *Ep.* 108, 6; 127, 7; sobre Timoteo de Berito (Beirut): DÁMASO, Ep. 7.

la equiparación de la sede episcopal romana con «la sede apostólica» sin más — la fórmula aparece primero bajo el papa Liberio y es empleada por Dámaso con una frecuencia que no deja el menor lugar a dudas —, reivindica el papa el derecho a un rango que no se apoya en la categoría política de Roma, sino expresamente en la relación especialísima del apóstol Pedro con esta comunidad.

Ahora bien, dado que dicha fórmula se halla también en cartas dirigidas al Oriente griego, en el que también existen Iglesias apostólicas, es evidente que también frente a éstas quiere Roma hacer valer su primacía.

El sentido de esta reivindicación viene confirmado por el hecho de que esta fórmula, aceptada sin dificultad en Occidente, tropieza en Oriente con francas reservas, pues allí se considera a Roma como *una* sede apostólica entre otras[23]. Dentro de estas ideas damasinas de una primacía romana dentro de la Iglesia universal hay que encuadrar también un texto que se halla en el llamado *Decretum Gelasianum* y que sin duda fue formulado en un sínodo romano bajo el papa Dámaso (382?). En él se mencionan las sedes episcopales petrinas en este orden: Roma, Alejandría, Antioquía, pero al mismo tiempo se recalca que la sede romana no debe su *primatus* a tales o cuales acuerdos sinodales, sino a las palabras del Señor en Mt 16, 18, y que este rango fue confirmado además por el doble martirio de Pedro y de Pablo en Roma[24].

Si el documento se remonta efectivamente al sínodo del año 382, no es difícil entenderlo como toma de posición de Roma acerca de los cánones II y III del concilio constantinopolitano del año anterior, y el documento mismo demostraría una vez más que Dámaso era propugnador consecuente de una reivindicación primacial romana constantemente creciente, que por su medio halla formulaciones desconocidas hasta entonces. Hay también motivos

23. La documentación en P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, Roma 1938, p. 161-168; hasta el concilio de Éfeso (431) no aparece en absoluto *Sedes Apostolica* en textos orientales en el sentido romano exclusivo, y más tarde sólo de forma esporádica.

24. Edición dirigida por E. DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum*, TU 38, 3 Leipzig 1912; sobre la discusión en torno al Decreto véase la bibliogr. en E. CASPAR I 598s; además también G. BARDY, DBS III 579-590 y E. SCHWARTZ, ZNW 29 (1930) 161-168. Sobre la insistente referencia a Pablo y a Pedro, cf. H. CHADWICK, en *Neotestam. et Patristica*, en homenaje a O. Cullmann, Leyden 1962, p. 313-318.

muy dignos de consideración que inducen a ver en Dámaso al autor de un extenso escrito dirigido a los obispos galos. Aquí *ruega* a sus destinatarios, que se han dirigido a la autoridad de la Sede Apostólica, que tomen en consideración lo que les va a decir y los *exhorta* a no tolerar ciertos abusos en el clero galo. Hace constar impersonalmente que esto o aquello no es permisible, que uno se excluye de la comunión con la Sede Apostólica si no se atiene a lo que han establecido la Sagrada Escritura, la disciplina y la tradición apostólica, las tradiciones de los padres y la *regula ecclesiastica.* Fundamentalmente no se dictan nuevas decisiones o leyes. Habrá por tanto que ver en este escrito un como estadio preliminar de la decretal pontificia, que sólo bajo el papa siguiente aparece plasmada tanto en su contenido como en su forma[25].

Un nuevo aspecto de la polifacética actividad del papa Dámaso se manifiesta en su correspondencia con Jerónimo, al que tomó temporalmente al servicio de la cancillería apostólica: nos referimos a su interés por la Biblia en cuestiones exegéticas aisladas, así como, sobre todo, por una revisión de las versiones latinas de la Biblia, con frecuencia discrepantes entre sí o incluso erróneas. El hecho de que confiara esta tarea a Jerónimo lo califica de promotor perspicaz y previsor de una obra que bajo el nombre de *Vulgata* tendría en lo sucesivo un influjo de gran envergadura[26].

En Roma misma pervivió el nombre de Dámaso en numerosas (59) inscripciones métricas que él, no sin una cierta supravaloración de sus dotes poéticas, compuso por múltiples motivos e hizo grabar en mármol con magníficas letras por el maestro Furius Dionysius Philocalus. Estaban compuestas principalmente en honor de los prestigiosos mártires romanos, o dedicadas a las iglesias o edificios eclesiásticos erigidos o restaurados por él, o a la memoria de los difuntos de su familia. La inscripción de su

25. Como *Ep.* 10 entre las cartas de Siricio, PL 13, 1181-94, edc. crít. de E. Babut, *La plus ancienne décrétale,* París 1904, p. 69-87; bibliogr. en Haller I² 510, además E. Dekkers, Clavis n.º 1632 y H. Hamman, PL Suppl 1, 309 y 568, los cuales tienen por autor a Dámaso.

26. La correspondencia en Jerónimo, *Ep.* 19-21 35-36, además la *praefatio in quattuor evangelia ad Damasum,* PL 29, 557-562. Dámaso sugirió también a Jerónimo la traducción de Dídimo, *De spiritu sancto;* véase asimismo la correspondiente *praefatio* de dicha obra.

propio sepulcro confiesa con sencillez su fe en la resurrección por Cristo [27].

El sucesor de Dámaso, Siricio (348-399), no introdujo rasgos absolutamente nuevos en el esbozo que su antecesor había trazado del papel de guía del obispo romano. El hasta entonces diácono de la comunidad romana fue elegido inmediatamente, sin duda en previsión de posibles maquinaciones del todavía superviviente Ursino, y reconocido con énfasis por la corte imperial [28]. Cierto que la sarcástica observación de Jerónimo sobre la *simplicitas* del nuevo obispo, que juzga a todos los demás conforme a su propio patrón, respira cierto resentimiento, puesto que Siricio, como lo hace constar el mismo Jerónimo, fue tenido casi unánimemente por digno sucesor de Dámaso [29]. Sin embargo, la observación de Jerónimo contiene su grano de verdad, si se compara a Siricio con la figura de su contemporáneo Ambrosio, obispo de Milán. En manos de Ambrosio, no en Roma, se reúnen los hilos de la gran política eclesiástica de entonces; Ambrosio sostiene correspondencia con los obispos de Oriente, dirige importantes sínodos suprarregionales, es el decisivo interlocutor de los emperadores y de la administración pública, mientras que la actividad de Siricio queda restringida al sector interno de la Iglesia latina y se atiene a las líneas directrices desarrolladas bajo el papa Dámaso.

La importancia de Siricio se cifra en el hecho de haber desarrollado material y formalmente los esbozos logrados por sus predecesores, como un instrumento utilizable, en forma de una legislación pontificia autónoma extendida a toda la Iglesia de Occidente. Esto se echa de ver claramente en el voluminoso documento que en forma de carta dirigió el papa al obispo Himerio de Tarragona [30], que es una respuesta de la Sede Apostólica a preguntas sobre el nuevo bautismo de exarrianos, sobre fechas del

---

27. Edición dirig. por A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Roma 1942; sobre la veneración de los mártires por Dámaso, cf. J. VIVES, *S. Dámaso, papa español y los mártires*, Barcelona 1943. La inscripción sepulcral del mismo Dámaso, n.º 12 FERRUA. Sobre la calidad literaria de los Epigrammata véase S. PRICOCO, *Miscell. studi letteratura crist. antica*, Catania 1954, p. 19-40.

28. Las cartas de Siricio en PL 13, 1131-96. El reconocimiento por el emperador en Coll. Avell., n.º 4.

29. JERÓNIMO, *Ep.* 127, 9; 45, 3.

30. SIRICIO, *Ep.* 1.

bautismo y problemas de la penitencia, sobre disciplina monástica y clerical. Así como el emperador da a la *relatio* de un gobernador de provincia su *responsum* provisto de fuerza de ley, así el papa se pronuncia aquí sobre la relación del obispo español, y acerca de las cuestiones abordadas dicta perscripciones dotadas de fuerza jurídica obligatoria. El papa no se limita ya a recomendar, sino que ordena *(jubemus - inhibemus - mandamus - decernimus - tenenda sunt decretalia constituta - quae a nobis sunt constituta, intemerata permaneant)* y conmina sanciones contra su contravención. Siricio motiva sus poderes haciendo referencia a su cargo, el cual le impone la solicitud por todos, cuya carga debe soportar él, o que más bien soporta en él el apóstol Pedro, que le protege a él como a heredero (de sus poderes) en todas las medidas que adopta (Ef 1, 1). Quien no se atiene a la orden dada por él, se aparta de la segura roca apostólica sobre la que Cristo erigió su Iglesia. El destinatario viene requerido a poner estos *statuta apostolicae sedis* también en conocimiento de los obispos de las provincias de Cartagena, Baetica, Lusitania y Galicia. Aquí se hallan por primera vez todos los elementos materiales y formales que constituyen la esencia de las decretales pontificias, que las épocas sucesivas ya sólo afinarán cuanto a los detalles y llevarán a su más alto significado [31].

Siricio declara análogamente en un escrito a los obispos de África septentrional —haciendo suyos los acuerdos de un sínodo romano— que está excluido de la comunión con Roma quienquiera que no observe las instrucciones dadas aquí [32]. Un edicto destinado a los obispos de Italia central y meridional sobre las condiciones requeridas para la admisión al cargo episcopal remite de nuevo a la *cura omnium ecclesiarum* impuesta al papa y recalca que la unidad en la fe exige también la unidad en la tradición [33]. Una carta al obispo Anisio de Tesalónica da a conocer el especial interés de Roma por la situación eclesiástica en los Balcanes. Al obispo se le encomienda el control de todas las consagraciones episcopales en la Iliria, haciéndose notar que

---

31. H. Getzeny, *Stil und Form der ältesten Papstbriefe* (tesis, Tubinga 1922) y J. Gaudemet, *L'église dans l'empire romain*, París 1959, p. 220-226.

32. Siricio, *Ep.* 5.

33. Siricio, *Ep.* 6.

para tal cometido se puede recurrir también a un clérigo de la Iglesia romana. Aquí se percibe claramente una nueva etapa de la evolución que se había iniciado ya bajo el papa Dámaso y que llega a su término con la erección formal del vicariato pontificio de Tesalónica bajo Inocencio I[34]. Ciricio interviene también en la animada discusión desencadenada por el otrora asceta Joviniano, el cual negaba el valor del ayuno, atribuía igual rango al matrimonio y a la virginidad y, según Ambrosio, negaba la *virginitas Mariae in partu*. En el sínodo del año 390 declaró Siricio excluidos de la Iglesia a Joviniano y sus secuaces, mientras que el juicio sobre Bonoso, obispo de Neso, que no admitía la virginidad perpetua de María, lo remitió a un sínodo de Capua (391) dirigido por Ambrosio y a los obispos del Ilírico[35].

El papa Inocencio I (402-417)

A comienzos del siglo V se sitúa la fuerte personalidad de Inocencio I (402-417) (su predecesor Anastasio I, de cuya intervención en la disputa sobre Orígenes se trató ya anteriormente[36], sólo estuvo tres años en el cargo). Inocencio trató de llevar adelante de forma consecuente y con resolución su alta idea del primado del obispo de Roma[37]. Como terreno especialmente propicio para la realización de su función de guía, sentida por él como un deber, se le ofreció el ancho campo de la disciplina eclesiástica, ya que en este campo se presentaron variadas consultas en Roma, que dieron a Inocencio la posibilidad de emplear el instrumento de las decretales, ya plenamente desarrollado y que él dominaba a la perfección. Como es obvio, esta actividad se registra con especial frecuencia en el sector metropolitano propiamente romano, o sea en los obispados del centro y del sur de Italia: intrusiones de un obispo en el ámbito de jurisdicción de su vecino, proceder laxo con los herejes, admisión de indig-

34. SIRICIO, *Ep.* 4.

35. La condenación de Joviniano en SIRICIO, *Ep.* 7. Con Joviniano se enfrentan además JERÓNIMO, *Adv. Jovinianum*, y AGUSTÍN, *De bono conjugali*, o *De sancta virginitate*. Sobre Bonoso: SIRICIO, *Ep.* 9, compuesto sin duda por Ambrosio, cf. su escrito *De instit. virginis* y el apéndice a su *Ep.* 56 (= SIRICIO, *Ep.* 9).

36. Véase antes p. 187. Sus cartas conservadas, en PL 20, 68-80 y PL Suppl 1, 790-792.

37. Las cartas (35) en PL 20, 463-611; 84, 657.

nos al cargo episcopal y frecuente ignorancia de las prescripciones litúrgicas y canónicas. Con los obispos en cuestión habla Inocencio en el lenguaje del superior, fácilmente expresa su censura bajo la fórmula irónica de reprensión del *miramur* y sólo tributa elogios a quien en caso de duda se ha dirigido a él como *ad caput atque apicem episcopatus*[38].

Si bien desde antiguo reinaba una cierta variedad y multiplicidad, sobre todo en el terreno de la liturgia, quiere Inocencio que en el entero campo de las organizaciones eclesiásticas sea la *consuetudo romana* la única norma obligatoria, aduciendo para ello el argumento insostenible de que todas las iglesias de Italia, las Galias, Hispania, Sicilia y las islas del mar Mediterráneo habían recibido sus obispos de Pedro o de sus sucesores[39].

La misma finalidad persiguen los escritos, en tono más amable, dirigidos a los obispos galos Exuperio de Toulouse y Victricio de Ruán[40], cada uno de los cuales es un *responsum* a una previa consulta, que ofrecía al papa una oportunidad nada despreciable de dar rango de ley a la organización eclesiástica romana incluso fuera del sector metropolitano romano, tanto más, cuanto que, como recalca el papa, se trata de una organización basada en la tradición apostólica y en definitiva en Pedro, «por el que tuvo su comienzo en Cristo el cargo de apóstol y de obispo»[41]. Hábilmente se subraya la posición de Roma como suprema instancia de apelación, cuyas competencias se amplían con la exigencia de que todos los casos de mayor importancia *(causae maiores)* sean sometidos a la Sede Apostólica. Dado que no se decide lo que en cada caso haya de considerarse como *causa maior*, se asegura el papa la posibilidad de intervenir a su arbitrio. Por otro lado la referencia al rango de juez supremo de Moisés (Éx 18, 22) contenida en la fórmula *causae maiores*, confiere una consagración bíblica a la reivindicación romana[42].

La intención de Inocencio I de asegurar la competencia de Roma en la Iliria oriental es ya la intención básica del primer escrito de su mano que se ha conservado, a saber, una carta a

38. INOCENCIO, *Ep.* 37-41, cita anterior en *Ep.* 37, 1.
39. *Ep.* 25, 2 a Decencio de Gubbio.
40. *Ep.* 2 y 6. También al sínodo de Toledo dirigió Inocencio una decretal: *Ep.* 3.
41. *Ep.* 2, 2.
42. *Ep.* 2, 5.

Anisio de Tesalónica que notifica los cambios ocurridos en la sede romana y en un tenor general confirma al obispo el derecho de supervisión «en todo terreno» conferido ya presuntamente por sus tres predecesores [43]. Con todo, el papa dio el paso decisivo el año 415, cuando confirió a Rufo, sucesor de Anisio —invocando una vez más modelos bíblicos— el encargo de velar «en lugar nuestro *(nostra vice)*» sobre todos los obispados de la prefectura ilírica, creando así el vicariato apostólico de Tesalónica que asegurara la soberanía romana frente a Constantinopla [44].

Inocencio I hubo de enfrentarse con los patriarcados de las Iglesias orientales en el transcurso de un grave conflicto en cuyo centro se situaba Juan Crisóstomo. Éste, obispo de la capital desde 398, había perdido el favor de la corte por la franqueza de su predicación y se había hecho también poco grato a una parte del clero al exigirles una forma ascética de vida, de suerte que fue fácil víctima del intrigante obispo alejandrino Teófilo, que no había podido digerir nunca la elevación de rango concedida a Constantinopla por el sínodo de 381 [45]. Cuando en 404 fue Crisóstomo relevado de su cargo y desterrado a Armenia por disposición imperial, recurrió en demanda de ayuda a los obispos de Aquilea, de Milán y de Roma [46]. Inocencio I solicitó acto seguido la convocación de un concilio general del episcopado de Oriente y Occidente en Tesalónica, mantuvo este postulado incluso frente a Teófilo de Alejandría [47] y transmitió al emperador Honorio la documentación sobre el caso que obraba en su poder, rogándole hiciera una reclamación en este sentido cerca de su hermano en Constantinopla. Ahora bien, el modo como fue tratada la delegación enviada a Constantinopla por el papa y el emperador —ya durante el viaje tuvo que soportar vejaciones de los funcionarios orientales, no fue recibida en audiencia por el emperador y fue reexpedida violentamente a Italia [48]— puso

---

43. *Ep.* 1.

44. *Ep.* 13, sobre la fecha (17-6-415) véase E. Schwartz, en homenaje a R. Reitzenstein (1931) 145ss, y J. Macdonald, Stpatr. 4, TU 79, 478-482.

45. Cf. Chr. Baur, *John Chrysostom and His Time* I, Londres 1960, p. 155ss.

46. Conservado en Paladio, *Vita s. J. Chrys.*, 2.

47. *Ep.* 7 al clero y al pueblo de Constantinopla: Sozóm. HE 8, 26, 7-19. Ep. a Teófilo, en Paladio, *Vita s. J. Chr.* 3.

48. Escrito de Honorio a Arcadio, en Inocenc., *Ep.* 8 y 9; el relato sobre las vicisitudes de la delegación, en Paladio, *Vita s. J. Chr.*, 4.

claramente de manifiesto las fronteras que se alzaban contra un obispo de Roma en el sector oriental. Falló la tentativa del papa de desplegar una iniciativa propia en un conflicto de la Iglesia oriental; tropezaba con serias dificultades cerca de los obispos de primera fila de Oriente (Alejandría y Antioquía) y se estrellaba ante la actitud del emperador romano de Oriente, que se arrogaba la suprema autoridad de decisión. Así no quedó a Inocencio sino la protesta formal y su inquebrantable decisión —que le honra— de mantener la comunión eclesiástica con el Crisóstomo, cuya reinserción en los dípticos, incluso después de su muerte (407), exigió inflexiblemente a los obispos de Alejandría, de Antioquía y de Constantinopla. El papa aprovechó su correspondencia con Alejandro de Antioquía para exponer a éste su punto de vista, según el cual la soberanía de Antioquía sobre el episcopado de la diócesis (política) de Oriente no se basaba en honores concedidos por los emperadores, sino en decisiones del concilio de Nicea[49]; insinuación en contra de la revalorización de la sede constantinopolitana por el emperador.

Finalmente, la toma de posición de Inocencio I tocante a la disputa pelagiana ofrece una muy significativa posibilidad de captar la idea que el papa tenía de su autoridad doctrinal en sentido estricto. El año 416 llegaron a sus manos tres escritos de África[50] —uno de cada uno de los sínodos episcopales de Cartago y de Mileve, el tercero de Agustín y de cuatro de sus colegas en el episcopado— en los cuales se expresaba el recelo de que las funestas doctrinas de Pelagio siguieran influyendo peligrosamente de resultas de su rehabilitación por el sínodo de Dióspolis, (415) caso que no fueran condenadas también por Roma. Los tres escritos celebran la autoridad de la Sede Apostólica, que se deriva de la autoridad de la Escritura, y esperan de ella que confirme el juicio del episcopado africano sobre la herejía y le confieran así una especial eficacia. Inocencio, en su respuesta de enero de 417, alaba a los obispos porque siguen la tradición basada en palabras no humanas, sino divinas y se diri-

---

49. INOCENCIO, *Ep.* 12 a Crisóstomo; la correspondencia con Alejandro de Antioquía y otros obispos: *Ep.* 5, 19-21, 23-24.

50. En AGUSTÍN, *Ep.* 175-177 = INOCENC., *Ep.* 26-28; las respuestas del papa: *Ep.* 29-31. Cf. W. MARSCHALL, o.c. 127-160.

gen a la Sede Apostólica porque saben que todos los asuntos, incluso los de las provincias más remotas, no pueden ser zanjados definitivamente hasta que hayan sido puestos en conocimiento de Roma [51]. Esto se aplica sobre todo, dice, en cuestiones de fe, en las que todos los obispos deben dirigirse a Pedro para recibir de esta fuente apostólica la respuesta a sus preguntas [52]. Inocencio es el primero en expresar de manera tan inequívoca, la convicción de que la *Sede Apostólica* posee también la suprema autoridad doctrinal. Se ha puesto en duda que esta idea fuera también compartida por el episcopado africano, tanto más cuanto que Inocencio ahonda y amplía el concepto de la autoridad de la sede romana. Sin embargo, habrá que reconocer que el elogio que tributan los obispos a esta autoridad y la motivación bíblica que le dan muestra que se hallan en un camino que conducirá a su total reconocimiento.

La satisfacción de los obispos africanos por la decisión del papa Inocencio I se convirtió rápidamente en desconcierto y abatimiento cuando recibieron con breve intervalo dos cartas del griego Zósimo (417-418), recién elevado a la sede romana, en las que se les notificaba que Celestio se había justificado personalmente y Pelagio lo había hecho mediante una confesión de fe que había presentado por escrito, y que en África se había condenado a la ligera y precipitadamente, en base a declaraciones de testigos muy poco de fiar, a aquellos hombres que Roma tenía por rehabilitados, a menos que en el plazo de dos meses pudiesen los africanos aportar las pruebas de sus presuntos errores [53].

Sin embargo, el episcopado africano se mantuvo firme y forzó por de pronto a Zósimo a hacer una revisión, aunque restringida, de su juicio sobre Celestio [54]. Cuando luego un concilio general africano de mayo de 418 reprobó de nuevo las doctrinas de Pelagio e hizo constar en forma lapidaria que el juicio de Inocencio sobre Pelagio se mantenía todavía en vigor y cuando el emperador se adhirió también a este parecer y desterró a los

51. INOCENCIO, *Ep.* 29,1.
52. *Ep.* 30, 2.
53. Las cartas de Zósimo en PL 20, 639-704; aquí *Ep.* 2 y 3 = Coll. Avell., n.º 45 y 46.
54. *Ep.* 12 = Coll. Avell., n. 50.

adeptos de la herejía, el mismo Zósimo, tras la celebración de un sínodo romano, hizo público el anatema sobre las doctrinas pelagianas[55]. Salta a la vista que el papa no supo apreciar los méritos teológicos de Agustín; pero éste, sin embargo, se esforzó por explicar en forma conciliante las vacilaciones de Zósimo, atribuyéndolas a solicitud pastoral por los herejes[56].

Efecto no menos negativo tuvo la forma brusca con que Zósimo trató de corregir en sentido romano el derecho de apelación hasta entonces vigente en la Iglesia africana. Un presbítero de la diócesis de Sicca, Apiario, había sido relevado de su cargo por su obispo y había recurrido directamente a Roma contra esta sentencia, lo que estaba en contradicción con el derecho disciplinario africano, que en tales casos preveía primeramente la apelación a un obispo vecino y luego al concilio general africano, pero prohibiendo literalmente ulteriores apelaciones[57]. Frente a la reclamación formulada en África por una delegación papal, que exigía que fuesen restituidos a Apiario sus antiguos derechos, insistió Aurelio de Cartago en que el asunto fuese tratado primero en el próximo sínodo[58]. Éste volvió a recibir al arrepentido Apiario en la comunión eclesiástica, pero dispuso que fuese apartado del obispado de Sicca e informó de ello al papa Bonifacio (418-422), no sin hacer notar que la Iglesia africana se había sentido muy afectada por las maneras arrogantes de Zósimo[59]. Cuando el año 424 volvió a repetirse exactamente el caso bajo el pontificado de Celestino I —Apiario reincidió, fue de nuevo excomulgado y él volvió a apelar a Roma, que despachó al mismo legado de la primera vez con instrucciones concretas— el episcopado africano reaccionó de forma muy diferente: se rogaba al papa que en adelante no admitiese ninguna apelación de un sacerdote condenado en África, que no diese ligeramente cré-

---

55. Juicio del sínodo africano: *Cod. eccle. afr.*, can. 108-127, cf. PRÓSP. DE AQUIT., *C. collat.* 5, 3; Rescripto de Honorio: PL 48, 379-386. Los fragmentos de la *Epistula tractoria* de Zósimo: PL 20, 690-697, v. antes, cap. XII, nota 42.

56. AGUSTÍN, *C. duas ep. Pel.*, II, 3, 5; *De grat. et pecc. orig.*, II 6, 7.

57. Los documentos sobre el caso de Apiario, en C.H. TURNER 561-624, cf. E. CASPAR I 358-360 366-371, y W. MARSCHALL, o.c. 161-197.

58. La instrucción para los legados en *Ep.* 15. Zósimo se remite erróneamente a los cánones de Nicea, en lugar de los de Sárdica, que, por lo demás, no eran conocidos en África.

59. *Cod. eccl. Afr.*, c. 134.

dito a reclamaciones ni aceptase en la comunión eclesiástica con Roma a los allí excomulgados, pues ello contradecía a las disposiciones de Nicea [60]. Esta última referencia indica claramente que los obispos africanos intentaban en realidad salvaguardar su propio derecho.

No sin razón se ha conjeturado que Zósimo, al tomar sus funestas medidas, estaba influenciado por un hombre que a todas luces dio el impulso para un nuevo y grave desacierto del papa. En el primer escrito de éste tras su elección, dirigido al episcopado galo [61], se confirieron al obispo Patroclo de Arles toda una serie de sorprendentes privilegios que habían de conducir a un serio conflicto. Ningún clérigo de las Galias podía en adelante dirigirse a Roma sin una carta de recomendación del obispo de Arles; además, todos los asuntos controvertidos dentro de la Iglesia gala debían ser sometidos a este obispo, a menos que, considerados como *causae maiores*, debieran ser transmitidos a Roma; finalmente, el obispo de Arles venía elevado a la categoría de metropolita de las tres provincias Viennensis y Narbonensis I y II, con el derecho global de conferir órdenes en las mismas. Esta posición singular se justificaba en primer lugar por los méritos personales de Patroclo y luego con la afirmación (errónea) de que Arles había recibido de Roma su primer obispo, Trófimo, lo que la convertía en la Iglesia madre de todas las Galias.

Cuando los obispos directamente afectados, a saber, los de Narbona, Viena de Francia y Marsella, reclamaron en Roma contra la reducción de sus anteriores derechos, recibieron como respuesta una severa amonestación e incluso fue depuesto el obispo Próculo de Marsella [62]. Los desórdenes que de aquí se derivaron dentro de la Iglesia gala forzaron al sucesor de Zósimo a revocar sus medidas y a restablecer la antigua organización metropolitana [63]. Pero el hecho es que, en los dos años de su pontificado Zósimo había despilfarrado con su decisiones inconsideradas gran parte del capital de autoridad pontificia que inteligente y consecuentemente había acumulado Inocencio I.

60. Ibíd., c. 138.

61. ZÓSIMO, *Ep.* 1. Sobre todo el asunto, G. LANGGÄRTNER, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jh.*, Bonn 1964.

62. ZÓSIMO, *Ep.* 4-7 10-11.

63. Bonifacio (sus cartas en PL 20, 749-792), *Ep.* 3 y 12; además, CELESTINO, *Ep.* 2.

La poco reflexiva actuación de Zósimo, que en sus últimos meses de vida había provocado contradicción incluso en su propio clero [64] tuvo también repercusiones en la designación de su sucesor. Se produjo una doble elección, pues un grupo proclamó a Eulalio, promocionado sin duda por Zósimo, mientras que la mayoría de los presbíteros se pronunció en favor del romano Bonifacio I (418-422). El emperador, apoyándose en la relación del prefecto de la ciudad, Símaco, optó por Eulalio, pero tras el fracaso de una serie de empeños con vistas a la paz, ordenó que fuese celebrado un gran sínodo al objeto de poner término a la escisión. Sin embargo, como algunos partidarios de Eulalio, violando la orden imperial, promovieran agitaciones en Roma con nuevas manifestaciones, dispuso al fin Honorio que tomara Bonifacio posesión de su cargo [65]. Éste, bajo la impresión de los desórdenes pasados, dirigió una petición al emperador, solicitando en términos generales protección para la Iglesia, a lo cual respondió Honorio con un rescripto que disponía que si en el futuro volvía a darse el caso de una doble elección en Roma, la comunidad entera designaría en una nueva elección al obispo romano [66]. Esta reglamentación de la elección pontificia dictada por el Estado por primera vez en la historia no tuvo realmente efecto en épocas sucesivas, pero supuso un menoscabo del prestigio y la independencia de la sede romana.

A las tareas de esclarecimiento del derecho de apelación de la Iglesia africana (Apiario) y del restablecimiento del derecho metropolitano en las Galias vino a sumarse durante el pontificado de Bonifacio la cuestión —cada vez más espinosa— de la soberanía eclesiástica en los Balcanes. Esta soberanía se vio seriamente amenazada cuando los obispos de Tesalia, descontentos por la provisión que había decretado Roma en el caso de la sede episcopal de Corinto, recurrieron a Constantinopla y obtuvieron un edicto del emperador Teodosio II, según el cual todas las diferencias en las Iglesias de la Iliria debían ser sometidas al

---

64. Zósimo, *Ep.* 14.
65. Los escritos que hacen al caso, en la Coll. Avell., n.º 14-37.
66. Petición dirigida al emperador Honorio en Bonifacio I, *Ep.* 7; el rescripto sobre la elección pontificia en Coll. Avell., n.º 37.

obispo de la capital del imperio romano de Oriente, puesto que esta ciudad poseía los derechos de la antigua Roma[67].

En escritos dirigidos al obispo Rufo de Tesalónica, cuyo vicariato se confirma, y a los obispos de Tesalia, hace constar nuevamente Bonifacio, en el lenguaje de Inocencio I, que la solicitud por la Iglesia universal ha sido impuesta como un deber al obispo de Roma y que por tanto incluye también a las Iglesias de Oriente, que conforme a esto habían en el pasado consultado a Roma en las cuestiones graves[68]. Además, el papa indujo al emperador Honorio a dirigir un escrito a Teodosio II, que acto seguido dio orden al *praefectus praetorio* de la Iliria de respetar en el territorio de su jurisdicción la reglamentación eclesiástica anterior[69]. Bonifacio formuló claramente el punto de vista de Roma, a saber, que no obstante el reconocimiento del rango de las iglesias de Alejandría y de Antioquía, sólo Roma era la cabeza, y las otras sólo miembros *(Ep.* 14, 1).

La concepción del primado del papa Celestino I (422-432)[70] quedó consignada sobre todo en las tomas de posición que se produjeron en la disputa acerca de la doctrina de Nestorio. Cuando éste y Cirilo le propusieron en el verano de 430 sus respectivos enfoques de la cuestión cristológica, el papa lo consideró como una apelación de Oriente a Roma, ordenó inmediatamente que un sínodo se pronunciase al efecto y comunicó los acuerdos de éste a los directamente interesados y al clero de Constantinopla[71].

A Cirilo se dio el encargo[72] de velar «en su lugar» por la ejecución de la resolución del sínodo romano, que requería a Nestorio a retractarse y en caso contrario lo excluía de la comunión eclesiástica. En el escrito a Constantinopla hace resaltar Celestino que los cristianos de esa ciudad son también sus miembros, a los cuales abarca su solicitud paterna conforme a 2 Cor 11, 28.

---

67. Edicto de Teodosio en Cod. Theod. 16, 2, 45.

68. Bonifacio I, *Ep.* 13-15; además la *Ep.* 6 de la *Coll. Thessal.*, que procede también de Bonifacio.

69. Escrito de Honorio y respuesta de Arcadio en *Coll. Thessal.*, n.º 15 y 16 (en Bonifacio I, *Ep.* 10 y 11).

70. Sus cartas en PL 50, 417-558 y PL Suppl. 3, 20s. En nueva edición, ACO I 1, 7, 125-137 y I 2, 5-101. Sobre Celestino en general, DHGE 12, 2794-2802.

71. Son las cartas 11-14.

72. *Ep.* 11.

Aquí aparece clara una múltiple reivindicación del papa: también las Iglesias orientales están confiadas a su cuidado, por lo cual él puede y debe intervenir en sus asuntos, sobre todo cuando se trata de cuestiones de la fe: puede tomar decisiones obligatorias y puede nombrar a alguien que haga sus veces. La decisión del emperador, de hacer que la disputa en torno a Nestorio fuera zanjada en un sínodo del imperio, al que también había sido invitada Roma, colocaba a Celestino en una situación precaria, puesto que Roma se había pronunciado ya y no podía reformar su juicio. Así pues, los legados enviados a Éfeso recibieron la instrucción de aconsejarse con Cirilo y de no intervenir directamente en la discusión, sino sólo tomar posición sobre las sentencias pronunciadas y, por lo demás, tener siempre presente la autoridad de la sede romana. Por otro lado, el escrito dirigido al sínodo expresa claramente que los legados tenían que ejecutar lo que había sido acordado ya en Roma, y que el papa no dudaba de que el concilio daría un asentimiento a dichos acuerdos [73].

Ahora bien, dado que Cirilo, invocando su función de representante de Celestino, sin aguardar la llegada de la delegación pontificia había logrado ya que se pronunciase la condenación y la deposición de Nestorio, la delegación tuvo que limitarse a notificar retrospectivamente a los conciliares la sentencia de Roma. El legado Filipo interpretó hábilmente las aclamaciones de los asistentes como reconocimiento de la cabeza por los miembros y declaró ante el sínodo reunido que «Pedro, cabeza de los apóstoles, pilar de la fe y piedra fundamental de la Iglesia, vive y juzga hasta el día de hoy y por siempre en sus sucesores» y que Celestino es su sucesor y su vicario; el sínodo aceptó sin contradicción estas declaraciones [74]. El papa, al enjuiciar la labor del concilio, no tardó en atribuirse la parte principal en el éxito de la asamblea y subrayó, refiriéndose al clero de Constantinopla, que Pedro no los había abandanado en su situación apurada [75]. Ningún papa había hasta entonces recalcado con tanta claridad frente a las Iglesias orientales el rango del obispo de Roma como

73. *Ep.* 17 y 18.
74. Relación sobre la sesión de 10/11 de julio de 431; SchAC I 1, 3, 53ss.
75. *Ep.* 25

cabeza de la Iglesia universal, aunque en Éfeso no se pronunció un reconocimiento explícito de su reivindicación[76].

Las condiciones de las Iglesias orientales desempeñan también un papel considerable en el pontificado de Sixto III (432-440)[77]. La unión entre Alejandría y Antioquía (433)[78], lograda con grandes fatigas y no sin la cooperación de Roma, colmó de satisfacción al papa, que en una carta a Juan de Antioquía subrayó lo que al fin y al cabo significaba tener un mismo sentir con Roma, puesto que en los sucesores de Pedro se halla la tradición que éste había recibido[79].

Las cordiales relaciones entonces existentes entre las Iglesias orientales y Roma fueron empañadas pasajeramente por una tentativa del obispo de Constantinopla, Proclo (434), de volver a ejercer influjo en la Iliria oriental, tarea en la que le respaldaban algunos de los obispos de la región. Sixto paralizó la tentativa con mucho tacto, en cuanto que por un lado hizo presente y puntualizó la posición y los derechos del obispo de Tesalónica como *vicarius sedis apostolicae*, y por otro expresó cortésmente a Proclo su esperanza de que no admitiría los recursos de presbíteros u obispos ilíricos que apelasen a él contra derecho[80]. El papa dejó constancia de las dos trascendentales decisiones teológicas de su tiempo, en impresionantes obras aquitectónicas. Hizo reconstruir la basílica liberiana en el Esquilino, cuyos espléndidos mosaicos, así como la inscripción de dedicación proclaman la declaración dogmática de Éfeso en honor de la *Theotokos*. La reforma y decoración del baptisterio de Letrán, con los dísticos sobre la acción de la gracia bautismal en el hombre, traen a la memoria la represión del ataque pelagiano contra la esencia de la gracia cristiana[81].

---

76. Sobre el interés de Celestino por la misión de los irlandeses, véase cap. XIII, p. 298.

77. Nueve cartas conservadas en PL 50, 583-618; PL Suppl. 3, 22s y ACO I 1, 7, 143-145; I 2, 107-110.

78. Véase antes, p. 164-167.

79. *Ep.* 6.

80. *Ep.* 7, 8 y 10 = n.º 11, 12 y 14 de la *Coll. Thessal.* La carta a Proclo: *Ep.* 9, ó 13 de la *Coll. Thessal.*

81. Sobre la actividad constructora de Sixto III véase R. KRAUTHEIMER, *Miscelánea E. Panofsky*, Nueva York 1961, p. 291-302.

En León I (440-461)[82], que ya antes de ser exaltado al pontificado, en calidad de diácono de la comunidad romana, había ejercido poderoso influjo durante el reinado de sus dos predecesores, alcanzó un primer punto culminante la convicción del primado pontificio en la antigua Iglesia[83]. Este papa estaba profundamente convencido de que sólo Cristo es el verdadero y eterno obispo de su Iglesia y de que él mismo sólo podía soportar la carga de su oficio confiando en Cristo, que actuaba en él y llevaba a término lo que él hacía de bueno[84]. Ahora bien, puesto que Cristo, en tanto que obispo eterno, otorgó a Pedro una participación imperecedera en sus poderes episcopales, sigue siendo Pedro quien está a la cabeza de su sede (romana) y Pedro es también quien actúa y obra en sus sucesores[85].

Esta idea del obispo romano como heredero de Pedro, que fue empleada ya por Siricio, alcanza su mayor profundidad en León I, que ve en ella la verdadera y propia motivación del primado pontificio: Así como el heredero adquiere todos los derechos y asume todas las obligaciones de aquel a quien hereda, así también el respectivo obispo de Roma asume, en tanto que heredero de Pedro, su función, sus poderes y sus privilegios. No la actividad de Pedro en Roma, no la posesión del sepulcro de Pedro, sino la sucesión del heredero entendida jurídicamente es la que hace que el obispo de Roma actúe como lugarteniente de Pedro, como el que hace sus veces[86]. Además: Así como Pedro, según Mt 16, 18 recibió un plus de poderes en comparación con los demás apóstoles, así ocurre también en la relación entre su heredero y los demás obispos[87]. Sobre esta base se sabe León llamado a un cargo, cuyo

---

82. Sus cartas y sermones en PL 54, adiciones en PL Suppl. 3, 329-350. Nueva edición de los *Sermones* (hasta ahora 1-64) por J. LECLERCQ - R. DOLLE, SChr 22 bis, 49, 74, París 1949-61; de las cartas: SCHWARTZ, ACO II 1-4. Bibliogr. sobre León I en P. BATIFFOL, DThC 9, 218-301; H. LIETZMANN, PWK 12, 1962-73; ALTANER-STUIBER⁷ 357-360.

83. De especial importancia: *Serm.* 2-5 y 82-84.

84. *Serm.* 2. 1; 5, 3s; 83, 3.

85. *Serm.* 5, 4; 3, 4; 2, 2; SIRICIO, *Ep.* 1, 1. *Consortium potentiae: Serm.* 4, 4, 2, cf. M. MACCARRONE, *San Pietro in rapporto a Cristo,* Roma 1968, p. 63-67.

86. *Serm.* 3, 4: *cuius (scl. Petri) vice fungimur.* Sobre la motivación del primado por la *hereditas sedis,* cf. W. ULLMANN, *Leo I and the Theme of Papal Primacy,* JThS n. s. 11 (1960) 25-51.

87. *Sermo* 4.

peso y cuya dignidad siente él de una misma manera. Su cargo le impone el deber de velar por la pureza de la fe en la Iglesia universal y de responsabilizarse por una forma de vida en esta comunidad que responda al Evangelio y a la tradición de los padres. León I, basándose en una responsabilidad tomada muy en serio y en la conciencia de su alta dignidad, procuró como ninguno de los papas que le habían precedido satisfacer las exigencias de este deber con clara visión de lo posible en los casos concretos y a la vez con habilidad diplomática.

En el ámbito de la Iglesia latina no tropezó con contradicciones sistemáticas esta reivindicación de dirección suprema de León I, que fue reconocida también sin restricciones por un imperio occidental ya muy debilitado. Cuando el papa tuvo noticia de la existencia de una comunidad maniquea nada insignificante en Roma, procedió enérgicamente contra ella, no tuvo reparo en hacer que el emperador promulgase un edicto que reforzaba las anteriores sanciones contra la misma, y durante largos años no cesó de poner en guardia, de palabra y por escrito, contra el peligro maniqueo [88]. Cuando diferentes comunidades de la provincia de Venecia tomaron a su servicio sin suficiente control a clérigos expelagianos, exhortó al obispo de Aquilea a la mayor vigilancia. Contra el priscilianismo, que volvía a cobrar fuerza en Hispania, dio en una decretal instrucciones concretas sobre el proceder que debían adoptar los obispos. Abusos en las elecciones episcopales en África del norte, surgidos con ocasión de la invasión de los vándalos, dieron pie al papa para dirigir al episcopado de Mauritania un escrito que exigía un informe circunstanciado sobre las medidas acordadas [89].

Al parecer, sólo hubo un obispo latino que puso en duda por algún tiempo el poder de jurisdicción de León, a saber, Hilario de Arles, antiguo monje de Lérins, en el que se asociaban una pura ascética personal y una fuerte inclinación a un control no siempre reflexivo de la disciplina eclesiástica en la entera Iglesia de las Galias. Hilario derivaba su derecho a tal control de presuntos

---

88. León, *Ep.* 7; 8 (Edicto de Valentiniano III); *Serm.* 16, 22, 24, 34, 42, 76, cf. también Prósp. de Aquit., *Chron. ad ann. 443.*

89. Contra los pelagianos: *Ep.* 1 y 2; Priscilianistas: *Ep.* 15 a Toribio de Astorga, cf. B. de Gaiffier, AnBoll 59 (1941) 34-64, y J. Campos, «Helmántica» 13 (1962) 269-308. Decretal para África: *Ep.* 12.

privilegios de la sede de Arles, que defendió incluso personalmente ante un sínodo romano, al que habían presentado reclamaciones dos obispos galos, el uno porque, según él, había sido depuesto contra derecho por Hilario, y el otro porque éste le había nombrado ya un sucesor durante su vida. León I declaró nulas ambas medidas de Hilario, aunque lo dejó en su cargo, pero únicamente como obispo de Arles, cuyos derechos metropolitanos pasaron al obispo más antiguo de la provincia. En un escrito formulado y dosificado magistralmente, dirigido a los obispos de la provincia de Viena (de las Galias), notificó el papa sus decisiones y subrayó explícitamente que las había adoptado en calidad de sucesor de Pedro. León aprovechó con habilidad el caso para solicitar del emperador Valentiniano III un edicto dirigido al *comes* Aecio de las Galias, con el que se confirmaba que el derecho primacial del obispo de Roma existe independientemente del consentimiento por parte del Estado[90] Como Hilario se sometió al juicio de Roma, el caso no pasó de ser un episodio sin la trascendencia que a veces se le quiere atribuir. León I tuvo que llamar también al orden a su vicario de Tesalónica cuando éste rebasó sus atribuciones tocante a los metropolitas de su campo de jurisdicción. En una formulación que se hizo célebre y que más tarde gozaría de grandes simpatías en la cancillería pontificia, le hizo comprender el papa que el obispo romano, al encomendarle el vicariato, sólo lo había llamado a participar en su solicitud pastoral, pero no en su plenitud de poderes. Una palabra no menos esclarecedora halló León para expresar el sentido y el alcance de la colegialidad episcopal: En la dignidad, decía, son iguales todos los obispos, pero no en el rango, como había sucedido ya en el colegio apostólico, en el que se dio la precedencia a uno solo. De este modelo (forma), decía, se deriva la extensión de su solicitud pastoral, que varía según la importancia de cada sede episcopal; pero la solicitud de todos ellos confluye en la solicitud universal de la sede de Pedro por la Iglesia universal, y sólo una *concordia sacerdotum* así entendida garantiza la unidad de la Iglesia[91].

---

90. LEÓN I, *Ep.* 10; el edicto de Honorio: ibid. *Ep.* 11, cf. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, París 1957, p. 160-170.

91. LEÓN I, *Ep.* 6 y 14; 14, 1: *vices enim nostras ita tuae credidimus caritati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.* Sobre el cargo episcopal ibíd. 14, 11.

El verdadero, propio y decisivo campo de prueba de la viabilidad de la concepción del primado de León I eran y siguieron siendo en realidad las Iglesias de Oriente. Ya en el escrito de congratulación dirigido a Dióscoro de Alejandría, que había notificado al papa su elección, hacía notar éste con una formulación cautelosa que entre Roma y Alejandría debía reinar unidad, puesto que en la Iglesia romana tenían vigor las tradiciones de Pedro distinguido con el primado por el Señor, y en Alejandría las de su discípulo Marcos, y entre maestro y discípulo no debía haber contradicción alguna[92].

Aunque no existe una respuesta directa de Dióscoro a la carta de León, la concepción del alejandrino acerca del puesto de Roma en la Iglesia universal se expresó sin rebozos en el trato que dispensó a los legados de León en el sínodo imperial de Éfeso del año 449[93]. Con un gesto autocrático descartó el requerimiento de éstos de que por lo menos se leyese públicamente al sínodo el juicio pontificio sobre la doctrina de Eutiques, tal como estaba contenido en la carta de León a Flaviano de Constantinopla, y no menos fríamente pasó por encima de la protesta de Roma contra la deposición de Flaviano.

A este claro e inequívoco desconocimiento de cualquier posición singular de Roma por la Iglesia de Alejandría vino a sumarse la actitud negativa del emperador Teodosio II, que rechazó de plano los ruegos conjuntos del papa, del emperador Valentiniano III y de su madre Gala Placidia, que solicitaban la convocación de un nuevo concilio en Italia; en su respuesta a Valentiniano hablaba deliberadamente sólo del «patriarca» León, mientras que los escritos de la casa imperial de Occidente indicaban claramente el rango universal de Roma[94]. Cierto que el papa ensalzó con frecuencia con palabras hímnicas el significado del imperio para el mantenimiento de la pureza de la fe y designó a sus representantes como inspirados por el Espíritu Santo, pero el verdadero valor de testimonio de tales formulaciones se advierte bien cuando se observa que León I no dejó ya en modo alguno a la Iglesia oriental abandonada a la

92. LEÓN I, *Ep.* 9.

93. Sobre la prehistoria y el transcurso del sínodo de Éfeso y del concilio de Calcedonia, véase antes, cap. VII y VIII.

94. Las cartas de León y de la casa imperial: *Ep.* 54-58; las respuestas de Teodosio: *Ep.* 62-64.

dirección imperial. Por el contrario, el papa no cesó de hacer presente el deber imperial de protección y de vigilancia, y después del escándalo de Éfeso, cuya responsabilidad debía recaer en gran parte sobre el emperador, no desistió de formular claras críticas y exigió que un nuevo concilio corrigiera *quae contra fidem facta sunt*, e incluso expresó su preocupación de que el emperador hubiese podido ser víctima de un engaño[95]. Desde luego, los obispos depuestos en Éfeso en 449, Flaviano, Eusebio de Dorilea y Teodoreto de Ciro, recurrieron a Roma en demanda de ayuda y en parte esperaron, o exigieron de la autoridad pontificia su reposición en sus cargos anteriores; pero eran voces solitarias[96].

Como anteriormente el papa Celestino en el concilio de Éfeso de 431, también ahora León I hubo de poner el mayor empeño en lograr que en el concilio de Calcedonia no se sometiera ya a discusión su decisión doctrinal formulada en la *Epistula 28 ad Flavianum*. A esta idea respondió el comportamiento de sus legados, que reiteradamente subrayaron la suprema autoridad docente de Roma y procuraron que se evitase todo lo que pudiera estar en contradicción con ella[97]. De hecho no se dejó oír en el concilio contradicción formal alguna a este respecto, y en varios casos pudieron ver los legados desde su propio enfoque un reconocimiento del punto de vista romano, como, por ejemplo, en la sesión 3.ª del concilio, en la que bajo su presidencia y con su formulación fue pronunciado el juicio sobre Dióscoro, en el que se hizo referencia expresa al primado de Roma[98]. También pudieron, como más tarde el mismo León I, experimentar gran satisfacción por las aclamaciones con que fue acogida la *epistula dogmatica* —«Pedro ha hablado por León»— interpretándolas como un reconocimiento y confirmación de la autoridad doctrinal de Roma.

En realidad, la situación distaba mucho de ser tan clara. De hecho el concilio volvió a discutir la carta a Flaviano, y una parte

95. Cf. las cartas de León a Teodosio y Pulqueria: *Ep.* 43-45 y *Ep.* 54 *(indefessis precibus divinam misericordiam posco, ... ne falli vos patiatur).* Cf. P. STOCKMEIER, *Leo I. d. Gr. Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik,* Munich 1959.

96. Cartas de Flaviano y de Eusebio en ACO II, II, 1, 77-81; de Teodoreto, en LEÓN I, *Ep.* 52.

97. Acerca de lo que sigue, cf. W. DE VRIES, *Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon,* OrChrP 35 (1969) 88-122.

98. Juicio sobre Dióscoro: ACO II, I, 15ss, en latín: LEÓN I, *Ep.* 103.

de los obispos expresó sus reparos contra algunas de sus formulaciones, que fue preciso disipar.

Las aclamaciones tributadas a la *Epistula* deben entenderse, en el contexto, como una constatación por el concilio de que la doctrina de León está en consonancia con la tradición de los padres; así pues, el concilio estimó justificado examinar primero esta consonancia y después proclamarla. Todavía mayor independencia mostró el concilio en cuestiones de jurisdicción, como, por ejemplo, la de la reposición de los obispos relevados de sus cargos, que los conciliares zanjaron en virtud de su competencia propia [99].

Donde más claramente se percibe esta independencia es en el acuerdo del concilio expresado en el canon 28, que asigna a la sede de Constantinopla los mismos privilegios de que goza la sede romana, ya que ambas son del mismo rango en tanto que ciudades imperiales. De aquí se deriva en favor del obispo de Constantinopla el derecho de consagración de los metropolitas de las diócesis del Ponto, Asia y Tracia y el de todos los obispos en las zonas limítrofes de estas regiones. El concilio mantuvo este acuerdo contra la protesta de los legados, aunque tras la clausura de la asamblea se dirigió al papa, volvió a reconocer explícitamente su autoridad docente, explicó el sentido del canon y le rogó que «honrara» también este decreto «con su reconocimiento». En el mismo sentido se dirigieron también al papa el emperador Marciano y el obispo Anatolio [100]. La toma de posición de León I, expresada tras larga demora en cartas a la pareja imperial y al obispo de Constantinopla, enjuició el canon 28 como grave infracción de los acuerdos de Nicea y en forma solemne lo declaró nulo [101], aunque sólo logró una suspensión pasajera del acuerdo.

En vista de esta situación tan compleja habrá que decir que el concilio de Calcedonia no expresó un reconocimiento pleno y sin restricciones de la concepción leoniana del primado, aunque la autoridad docente de Roma en sentido estricto logró aquí un grado de consentimiento no alcanzado ni antes ni después. No pudo, en cambio, imponerse la competencia de Roma en cues-

---

99. LEÓN I, *Ep.* 98.

100. Texto del canon: ACO II, I, 3, 89-94; carta del concilio: ibid. 116-118. Cartas de Marciano y de Flaviano: LEÓN I, *Ep.* 100s.

101. LEÓN I, *Ep.* 104-106.

tiones de disciplina y de jurisdicción eclesiástica, que sólo fue aceptada ocasionalmente por algunos obispos aislados. Ahora bien, cuán poco duradero fuera incluso este éxito relativo se puso rápidamente de manifiesto por la disputa que acto seguido se inició en Oriente acerca de la autoridad del concilio de Calcedonia [102]. En Occidente en cambio no volvió a discutirse ya el primado del obispo de Roma en toda la amplitud en que lo entendía y formulaba León I. A ello contribuyó sin género de duda la destacada personalidad de este papa, a la que ninguna otra se le podía comparar en el Occidente de entonces. Sobre todo, con la impávida intervención de León para proteger a Roma y a Italia frente a Atila (452) y frente al rey vándalo Genserico (455) [103], se había convertido el papa a los ojos de muchos en el áncora de salvación en medio de la miseria de la tierra, al lado de un imperio totalmente decadente.

XVI. El clero de la Iglesia del imperio

BIBLIOGRAFÍA: 1. *General:* Visiones de conjunto en J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain, IV-V siècles*, París 1958, 98-185; PLÖCHL I, Viena ²1960, 176-189; FEINE RG 125-145 (bibliografía); D. ZÄHRINGER, *Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus*, Paderborn 1931; G. BARDY (dir.), *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, París 1954; *Études sur le sacrement de l'ordre*, en «Lex orandi 22», París 1957, trad. alem.: *Das apostolische Amt*, Maguncia 1961; G. PINTARD, *Le sacerdoce selon s. Augustin*, París 1960; R. CRESPIN, *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de s. Augustin*, París 1965; R. GRYSON, *Le prêtre selon s. Ambroise*, Lovaina 1968; L. OTT, *Das Weihesakrament. Die nachnizänische Patristik*, en HDG IV, 5, Friburgo 1969, 19-39.

2. *Cuestiones particulares:* M. ANDRIEU, *Les ordres mineurs*, París 1925; W. CROCE, *Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung*, en ZKTh 70 (1948) 257-315; diaconado, en DACL IV, 738-746; RAC III, 888-909; DSAM III, 799-817; J. BLOCKSCHA, *Die Altervorschriften für die höheren Weihen im ersten Jahrtausend*, en AkathKR 111 (1931) 31-83; P.-H. LAFONTAINE, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique*, Ottawa 1963, 300-492; R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, Gembloux 1972. *Celibato:*

102. Véase Chalkedon II 13-177.
103. PRÓSPERO, *Chron. ad ann. 452 y 455.*

DACL II, 2802-32; DSAM II, 385-396; B. KÖTTING, *Der Zölibat in der alten Kirche*, Münster [2]1970; R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique*, Gembloux 1970; P. PAMPALONI, *Continenza e celibato del clero. Legge e motivi nelle fonti canonistiche dei sec. IV e V*, en «Studia Patavina» 17 (1970) 5-59; H. CROUZEL, *Le célibat dans l'église primitive*, en *Sacerdoce et célibat*, pub. por J. COPPENS y otros, Gembloux 1971, 333-371. G. HÖRLE, *Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien*, Friburgo 1914; W. WÜHR, *Das abendländische Bildunsgwesen im Mittelalter*, Munich 1950, 17-45; *La formación sacerdotal en la Iglesia*, Barcelona 1966. H. LECLERCQ, *Immunité*, en DACL VII, 323-390; C. DUPONT, *Les privilèges des clercs sous Constantin*, en RHE 62 (1967) 729-752; G. VISMARA, *Episcopalis audientia*, Milán 1937; W. SELB, *Episcopalis audientia von der Zeit Konstantins bis zur Nov. XXXV Valentinians III*, en ZSavRGrom 84 (1967) 162-217; TH. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld [2]1953; E. JERG, *Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den ausserkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung*, Viena 1970. Y. CONGAR (dir.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964, trad. cast.: *El episcopado y la Iglesia universal*, Estela, Barcelona 1966; J. LÉCUYER, *Études sur la collégialité épiscopale*, Le Puy - Lyón 1964; *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, en «Unam sanctam» 52 París 1965; L. MORTARI, *Consacrazione episcopale e collegialità*, Florencia 1969.

A comienzos del siglo IV hace ya tiempo que se ha generalizado la convicción de que dentro de la comunidad de la Iglesia debe existir un estado clerical con diferentes grados, a cada uno de los cuales están asignados cometidos específicos al servicio de la comunidad cristiana. La legislación sinodal y pontificia de la época, así como también la iniciativa de obispos aislados, tratan ahora ya de garantizar a los cometidos de este estado la mayor efectividad posible. Con este objeto establecen con precisión sobre todo las condiciones para la admisión de los candidatos, deslindan más claramente el campo de acción de los diferentes ministerios y cuidan de la formación intelectual y espiritual de sus miembros. Diferentes escritores elaboran esbozos de un ideal sacerdotal, que tratan de poner ante los ojos la seriedad y el alcance de la misión sacerdotal.

Los diferentes grados del orden

En el siglo IV es corriente la división de hecho del clero en dos grupos, que Inocencio I designa como *clerici superioris* e *infe-*

rioris ordinis[1]. Al primer grupo pertenecen clara e inequívocamente los obispos, presbíteros y diáconos, cuya consagración está reservada en exclusiva a los obispos y cuyo rango especial viene reconocido también por la legislación civil[2]. En cambio, los grados inferiores del orden siguen sujetos a fuertes oscilaciones, en cuanto a su número y a su valoración, y también en lo referente a su respectivo ámbito de funciones[3].

Los grados mencionados con más frecuencia en las fuentes — subdiácono, acólito, exorcista, ostiario y lector — no se registran de hecho en todas las iglesias locales; tampoco la promoción al grado inmediatamente superior está rigurosamente vinculada al ejercicio de las funciones del grado precedente, y ni siquiera hay unanimidad acerca de si cada uno de los grados mencionados representa realmente un ministerio clerical propio. Como grado inicial de ingreso en la carrera clerical se consideraba por lo general el lectorado[4], que en el siglo IV se confería incluso a niños, cuando parecían aptos para el estado clerical. En un principio incumbía al lector la función de leer la Sagrada Escritura en la liturgia, más tarde también el canto de los salmos. En Oriente van distinguiendo cada vez más al cantor del lector, aunque sin consagrarlo para su oficio[5], mientras que en Roma se formaba de entre los lectores el coro para los oficios divinos. Dado que la función del lector presuponía una cierta instrucción, por lo regular se consideró este grado como perrequisito para la promoción a un orden mayor[6].

El oficio y la función del ostiario aparecen bastante imprecisos en las fuentes: el ostiario no se menciona siquiera en las enumeraciones de los grados del orden de Siricio, Inocencio I y

---

1. *Ep.* 2, 3.
2. Ni siquiera los corepíscopos pueden conferir las órdenes de presbiterado o diaconado: *Conc. Antioch.*, c. 10. Una disposición del emperador Arcadio decide que los obispos, presbíteros y diáconos no pueden ser tomados al servicio de una curia: Cod. Theod. 12, 1, 163.
3. Cf. especialm. W. CROCE, o.c.
4. Véase H. LECLERCQ, *Lectorado*, DACL VIII 2247-69; *A*. QUACQUARELLI, *Alle origini del lector*, «Convivium Dominicum», Catania 1959, 381-406.
5. *Conc. Laodic.*, c. 23 24; *Const. Apost.* 2, 26, 3; JERÓNIMO, *Ep.* 52, 5. Sólo los *Statuta ecclesiae antiqua*, compilados probablemente por Genadio de Marsella hacia el año 475, mencionan en el c. 98 como último grado clerical el del salmista, que seguramente había sido tomado de Oriente.
6. *Conc. Sardic.*, c. 10, ó 13; *Test. D. N. J. Chr.* 1, 45.

Zósimo; hacia fines del siglo V Gelasio lo menciona, pero sin incluirlo en el estado clerical. En Milán, en cambio, existe bajo Ambrosio, en África es considerado como clérigo y los *Statuta ecclesiae antiquae* hablan explícitamente de su consagración. En Oriente aparece el oficio en algunas fuentes del siglo IV, aunque las *Constituciones apostólicas* no conocen consagración alguna para este ministerio. En tiempos de Justiniano ya no forma parte del clero el titular del ostiariado, y después del *Trullanum* se deja ya de mencionarlo. El nombre y la entrega de las llaves de la iglesia al ostiario en el momento de la consagración le asignan sin duda cierta vigilancia sobre la casa de Dios y sobre los que asisten a la celebración de la liturgia [7].

Tampoco para el exorcista reconocen las *Constituciones apostólicas* una consagración especial, dado que posee un carisma otorgado por Dios directamente para su oficio, que consiste en el cuidado de los catecúmenos y de los energúmenos. A partir del siglo V va perdiendo abiertamente importancia este cargo tanto en Oriente como en Occidente, y al fin acaba por extinguirse [8].

Mientras que en Oriente no llegó a imponerse nunca el oficio del acólito [9], en Occidente en cambio, y sobre todo en Roma, alcanzó cierto rango, pues allí sus titulares actuaban como ayudantes de los subdiáconos en la celebración de la liturgia; de todas formas en las Galias esta figura no aparece hasta fines del siglo V [10].

El subdiaconado debe considerarse como un desdoblamiento del oficio del diácono, aunque sus funciones no se definen en todas partes en forma clara y precisa. En Roma coincide su número con el de los siete diáconos, lo cual los hace aparecer como sus auxiliares. Su cooperación en la liturgia va disminuyendo gradualmente, como la de los acólitos, al serles asignados más bien quehaceres de administración de los bienes de la Iglesia [11].

A lo largo del siglo IV, en las iglesias que crecen notablemente, se produce una ulterior diferenciación de las funciones del diácono

---

7. Cf. DACL XIV 1525-33; R. GRYSON, *Les degrés du clergé et leurs dénominations chez s. Ambroise*, RBén 76 (1966) 119-127.

8. DACL V 964-978; *Const. Apost.*, 8, 26; W. CROCE o.c. 264.

9. Sólo EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 8, menciona una vez a los acólitos en el séquito de los obispos en el concilio de Nicea.

10. DACL I 348-356; *Stat. eccl. ant.*, c. 94.

11. DACL XV 1619-26; *Conc. Laodic.*, c. 21 23 25.

y del presbítero, cuya exacta delimitación crea por cierto a veces serias dificultades. Dado que los diáconos son bajo varios respectos los directos colaboradores del obispo, a veces incluso sus representantes —desempeñan un papel especial en la administración de los bienes de la Iglesia, en la elección de los candidatos a las órdenes y en las funciones litúrgicas—, su prestigio y su influencia son con frecuencia incluso mayores que los del presbítero. En Roma constituyen el colegio de los siete diáconos, que desde fines del siglo IV están presididos por el llamado *archidiaconus* (archidiácono: de ahí arcediano); de este colegio es elegido con frecuencia el papa (o también antipapa)[12].

De las fuentes se desprende que no pocas veces los diáconos reivindican para sí funciones litúrgicas reservadas a los presbíteros o que en general intentan ser preferidos a éstos. Por esta razón diversos sínodos se ven en la necesidad de hacerles presente su propio puesto y hasta señalarles inequívocamente que su rango es inferior al de los presbíteros[13]. Éstos tienen la potestad de administrar el bautismo y de celebrar la eucaristía caso que estén adscritos a una iglesia propia; en otros casos asumen las funciones del obispo durante su ausencia. A veces se les encomienda incluso la función de predicar, que fundamentalmente compete al obispo[14].

En los siglos IV y V se emprenden tentativas de revalorización del presbiterado frente al rango del obispo, e incluso de razonarlo teoréticamente. Esta idea de un Aerio de Sebaste, para el que el episcopado y el presbiterado son del mismo rango, es refutada por Epifanio de Salamina, el cual aduce como argumento que sólo el obispo puede consagrar presbíteros. También el Crisóstomo ve la única diferencia entre el presbítero y el obispo en la potestad de ordenar a clérigos de que goza éste[15]. En Occidente, el Ambrosiáster y Jerónimo estiman que al principio no hubo distinción

---

12. Sobre los diáconos romanos cf. V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV*, Roma 1947, p. 327s. Acerca de los papas procedentes del colegio de los diáconos véase M. ANDRIEU, *La carrière ecclésiastique des papes*, RevSR 21 (1947) 90-120. El diaconado en Oriente: P. RENTINCK, *La cura pastorale in Antiochia nel sec. IV*, Roma 1970, p. 172-175.

13. GAUDEMET, o.c., 103; la «arrogancia» de los diáconos viene fustigada severamente por el AMBROSIÁSTER, *Quaest. Vet. et Novi Test.* 101 (CSEL 50, 193ss).

14. Ibid. 101 y nota.

15. EPIF. DE SALAM., *Adv. haeres.*, 74, 5; CRISÓST., *In ep. I ad Tim.*, hom. 11.

entre estos dos grados del orden, puesto que —dicen— básicamente el presbítero y el obispo son sacerdotes, y la ulterior diversificación del rango se debió a meras consideraciones de conveniencia. Análogas ideas se hallan en el tratado *De septem ordinibus* (posterior al 420) y también, con dependencia de éste, en Isidoro de Sevilla[16]. Sin embargo, tales tendencias fueron refutadas ya por Inocencio I, que llama a los presbíteros expresamente *secundi sacerdotes*, y más tarde por Gelasio I, que condena con amenaza de deposición los excesos de presbíteros que se permiten, por ejemplo, ordenar acólitos y subdiáconos, así como confeccionar el crisma[17].

Mientras el sínodo de Sárdica dictaba todavía una disposición general, según la cual el clérigo debía acreditarse por algún tiempo en los diferentes grados del orden antes de pasar a un grado superior, los papas Siricio y Zósimo fijan plazos determinados (*tempora;* los que más tarde se llamarían «intersticios») de permanencia en un grado, en cuya observancia tiene sin embargo que volver a insistir con nuevo rigor León I. Más tarde el papa Gelasio sostiene un punto de vista digno de consideración, a saber, que estas prescripciones son elásticas y deberían ser adaptadas a las respectivas exigencias de la predicación[18].

Sobre la densidad numérica del clero tanto en las diferentes Iglesias como en provincias y países enteros poseemos noticias poco seguras de este tiempo, aunque no cabe duda de que en la Iglesia del imperio del siglo IV crecería considerablemente el número de clérigos, paralelamente al de los cristianos. Sin embargo, en África en la época de la disputa donatista y en Italia durante el trasiego de la invasión de los bárbaros se formulan quejas sobre la falta de vocaciones eclesiásticas[19].

---

16. Véase J. LÉCUYER, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, Gr 35 (1954) 56-89.

17. INOCENCIO I, *Ep.* 25, 3; GELAS. I, *Ep.* 14, 6; cf. también LEÓN I, *Sermo* 48, 1; AMBROSIASTER, *In 2 Tim.* 3, 10.

18. GAUDEMET, o.c. 149-152; GELAS., *Ep.* 14, 2.

19. Sobre África septentrional véase R. CRESPIN, o.c. 55-60; más indicaciones en GAUDEMET, o.c. 106s.

Contrariamente a algunos grupos separados de la cristiandad antigua, tales como los montanistas y los priscilianistas, la Iglesia del imperio sólo admitió varones a las órdenes clericales. Las diaconisas, que en Occidente latino no alcanzaron nunca la misma importancia que en Oriente, eran admitidas a su estado mediante un rito propio — imposición de las manos y oración — pero nunca pudieron acceder al sector propiamente sacramental. Su servicio iba dirigido preponderantemente a las mujeres de la comunidad cristiana, a las que preparaban para el bautismo, las asistían en el acto mismo del bautismo, cuidaban de ellas en caso de enfermedad y les facilitaban el contacto con el clero de la comunidad[20].

La legislación eclesiástica de la época exigía generalmente para la admisión a los diferentes grados del orden una madurez correspondiente a su importancia, aunque en la determinación de la edad para la consagración había oscilaciones y diferencias[21]. De la decretal del papa Zósimo sobre la duración de las diferentes etapas o grados (los «intersticios») resultan como mínimo las cifras siguientes: 21 años para la consagración del acólito y el subdiácono, 25 para la del diácono y 30 para la del presbítero. La edad de la consagración episcopal mencionada con más frecuencia oscila entre los 45 y los 50 años[22]. De las numerosas excepciones se colige que estas cifras eran sólo directrices, cuya observancia no se exigía cuando se trataba de la ordenación de un hombre especialmente calificado. Por ejemplo, Ambrosio de Milán fue obispo a los 24 años, a los 8 días de su bautizo, Hilario de Poitiers antes de los 35 años, Epifanio de Pavía fue subdiácono a la edad de 18 años, diácono a los 20 y presbítero a los 28, y ya aquel mismo año recibió la consagración episcopal.

La integridad corporal y la salud física del ordenando, que era una exigencia genérica, fue matizándose a partir del siglo IV. No sólo la mutilación practicada por uno mismo, las cicatrices

---

20. Las fuentes más importantes, en J. MAYER, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia* FlorPatr 42, Bonn 1938; además A. KALSBACH, RAC VI 917-928 (bibliogr.). Sobre el problema de la ordenación de diaconisas P.-H. LAFONTAINE 64-67, y R. GRYSON, *Le ministère des femmes*.

21. LAFONTAINE 164-216.

22. ZÓSIMO, *Ep.* 9, 3; ya antes SIRICIO, *Ep.* 1, 9-10.

que causaban graves deformaciones o la falta de algún miembro del cuerpo excluían de la ordenación[23], sino también las enfermedades mentales y la epilepsia[24]. Sin embargo, la Iglesia daba mayor importancia a las cualidades morales y de carácter apropiadas para el estado clerical, que se comprobaban con creciente rigor. Esta «aptitud» para las órdenes implicaba que el candidato laico se hubiese acreditado durante bastante tiempo en la fe y en la vida moral, por lo cual sólo excepcionalmente se permitía la consagración de un recién bautizado[25]. Se negaba rotundamente la consagración a los desertores en tiempos de persecución[26]. Con los que venían a la Iglesia católica de alguna comunidad cismática o herética se procedía con mayor flexibilidad y eventualmente se dejaba a sus clérigos en su rango anterior, como, por ejemplo, en el caso de los novacianos en Nicea o de los donatistas en África del norte[27].

Más difícil era dar con una pauta objetiva para la estimación de las cualidades morales. En general se seguía la norma de no considerar como aptos para el estado clerical a los que habían tenido que someterse a la penitencia pública de la Iglesia por razón de faltas graves[28]. Los llamados *Statuta ecclesiae antiqua*, un como código del estado clerical, exigían que fuesen además excluidos de las órdenes los usureros, los perturbadores o fautores de desórdenes y los que se tomaban la justicia por su mano[29]. Que con frecuencia no se observaran estas normas lo prueban las quejas formuladas constantemente por los papas por la consagración de *indigni*, así como la exclusión del estado clerical dictada por ellos contra los culpables[30].

Para el quehacer de la proclamación de la fe y del apostolado debía el clero disponer de un suficiente saber teológico-pastoral, tal como viene subrayado por numerosos escritores de la época,

---

23. *Conc. Nicaen.* c. 1; JERÓNIMO, *Ep.* 52, 10; INOCENCIO I, *Ep.* 37, 1, 3; GELASIO I, *Ep.* 14,2.
24. *Conc. Illib.* c. 29; *Conc. Araus.* (441) c. 15 (16); GELASIO I, *Ep.* 14, 2.
25. LAFONTAINE, 354-393.
26. *Conc. Nicaen.*, c. 10.
27. Ibid., c. 8 y 19. Sobre los donatistas véase R. CRESPIN, o.c. 99-103.
28. SIRICIO, *Ep.* 1, 14; *Conc. Tolet.* I c. 2; INOCENCIO I, *Ep.* 2, 2; 39; *Statut. eccles. ant.*, c. 84; AGUSTÍN, *Ep.* 185, 10, 45; GELASIO I, *Ep* 14, 2.
29. *Statut. eccles. ant.*, c. 55.
30. DÁMASO, *Ep. ad Gallos episc.* 5, 14, 16; SIRICIO, *Ep.* 1, 8; INOCENCIO I, *Ep.* 2, 2; 39; GELASIO I, *Ep.* 14, 2.

al igual que por los papas de los siglos IV-V [31], pero las fuentes ofrecen datos poco matizados sobre los estudios de los clérigos de entonces. Los obispos de primera fila y los escritores teológicos de la época, que eran una minoría en comparación con el clero en general y por lo regular procedían de la clase culta, habían frecuentado las escuelas profanas de los siglos IV/V, de suerte que se hallaban también en condiciones de procurarse con el estudio privado el saber teológico requerido [32]. En Oriente podía este grupo adquirir un alto grado de cultura teológica en las escasas escuelas teológicas existentes, entre las que gozaba de elevado prestigio el *Asketerion* de Diodoro de Antioquía [33]. Los hombres que habían seguido tales estudios estimaban también que ciertos sectores de las ciencias profanas podían ser útiles para una penetración más profunda de la teología. En cambio, para la gran mayoría del clero inferior no se disponía de centros teológicos con un plan de estudios bien establecido, por lo cual los aspirantes al estado clerical eran por lo regular iniciados por el clero de la respectiva comunidad local en la Sagrada Escritura, en la práctica de la administración de los sacramentos y en la restante actividad pastoral. En condiciones especialmente propicias, como, por ejemplo, en las grandes comunidades cristianas o bajo un obispo lleno de iniciativa, podía desarrollarse una especie de instrucción escolar, como se insinuaba ya en la *schola cantorum romana* del siglo III y más tarde puede suponerse incipientemente en la *vita communis* del clero de la iglesia de Vercelli bajo el obispo Eusebio († hacia 371) o en algunas comunidades norteafricanas [34].

Una excelente formación recibía el clero de la comunidad de Hipona bajo san Agustín en su *monasterium clericorum,* aunque el mismo san Agustín no puede menos de lamentar también en sus cartas el bajo nivel científico, a veces deprimente, de tal o cual

31. LAFONTAINE 311-334; R. LEBEL, *La formation intellectuelle et pastorale des prêtres au grand siècle patristique* en *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain,* París 1970, p. 102-114.

32. Cf. AGUSTÍN, *Ep.* 21, que solicita del obispo Valerio el tiempo libre necesario para ello.

33. R. LECONTE, *L'asceterium de Diodore,* en *Mélanges bibliques A. Robert,* París 1959, p. 531-536.

34. Sobre Vercelli, AMBROSIO, *Ep.* 63, 65. Varios acuerdos sinodales de África septentrional exigen que los jóvenes destinados a la carrera eclesiástica sean instruidos antes de la ordenación en la Escritura y en las disposiciones de los concilios: *Breviar. Hippon.,* c. 1-2; *Conc. Carthag.,* c. 3; *Conc. eccl. afr.,* c. 18.

clérigo rural[35]. A partir del siglo v adquieren también gran importancia para la formación del clero algunos monasterios del Occidente latino, como, por ejemplo, el convento insular de Lérins en el sur de las Galias, del que salieron numerosos obispos que luego trataron de formar al clero de sus respectivas diócesis conforme al modelo de Lérins[36].

Como pieza central de la formación sacerdotal se contaba en general el conocimiento y la inteligencia de la Sagrada Escritura, exigida con insistencia en todos los manuales que proponían el ideal del sacerdote y del obispo[37]. Los *Statuta ecclesiae antiqua* exigen que tocante al candidato al cargo episcopal se adquiera antes de la consagración la certeza de que posee una suficiente formación literaria, que esté instruido en la Sagrada Escritura y proceda con juicio en su exposición, que conozca los estatutos eclesiásticos y dé su asentimiento a las verdades fundamentales de la fe[38]. La crisis cultural y económica, consecuencia de la invasión de los bárbaros y la consiguiente penuria de vocaciones provocaron una considerable reducción en estas aspiraciones.

También ciertas estructuras de la sociedad de la antigüedad tardía situaron a la Iglesia y al Estado de los siglos IV/V, tocante a la cuestión de la admisión al estado eclesiástico, ante problemas que ambos, a veces por motivos diferentes, trataron por lo regular de solucionar en la misma dirección. Así el esclavo era fundamentalmente miembro con pleno derecho de la comunidad eclesial, pero su falta de libertad social y jurídica en la sociedad de entonces lo hacía aparecer tan poco idóneo para un cargo clerical como al colono o siervo ligado a la ley de la gleba en los dominios del Estado o en las tierras de un latifundista. Incluso el liberto se equiparaba a ellos en algún sentido, ya que ciertas obligaciones lo ligaban a su antiguo señor, que en determinados casos podía incluso revocar la emancipación. Así, ya el sínodo de Elvira (hacia 306) prohibió la ordenación de libertos cuyos *patroni* fueran toda-

35. Cf. F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965, p. 275-288.

36. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* 3, París 1965, p. 332-341.

37. Aquí habría que mencionar la entera obra homilética del Crisóstomo; JERÓNIMO, *Ep.* 52 ad Nepotianum (c. 8: *Sermo presbyteri scripturarum lectione conditus sit); AGUSTÍN, *Doctr. christ.* (4, 6: *scripturarum tractator et doctor);* GREGORIO I, *Ep.* 4, 29; 5, 48; 10, 34; 13, 15.

38. *Statuta eccles. ant.* I.

vía paganos, prohibición que el primer sínodo de Toledo (400) modificó en el sentido de que para su admisión en el estado clerical debía obtenerse el consentimiento de su antiguo señor[39]. El papa León I se pronunció en general contra la ordenación de esclavos y de varones que dependieran de otros, pues la vinculación a sus señores no les permitía consagrarse totalmente al servicio de Dios[40].

El papa Gelasio motivó además esta prescripción aduciendo que la ordenación de tales hombres que carecían de libertad menospreciaría los derechos de otros y al mismo tiempo la legislación civil, a menos que el *colonus* hubiera obtenido el consentimiento escrito de su patrón. Los esclavos ordenados contra esta prescripción deberían volver a sus señores, excepto si eran ya presbíteros; los diáconos sólo podían conservar su cargo si proporcionaban a su señor un substituto[41]. Las leyes a que aquí se refiere Gelasio son primeramente una disposición del emperador Teodosio II, que prohibía la ordenación de un *colonus* sin el consentimiento de su señor y al ya ordenado sólo le permitía continuar en el ministerio eclesiástico si pagaba el impuesto que se le impusiera y si hallaba un substituto que asumiera sus quehaceres anteriores. En segundo lugar se trataba de un edicto del emperador Valentiniano III, que prohibía la ordenación de esclavos y de *coloni* y sólo dejaba en sus cargos a obispos y presbíteros de estas clases sociales si los habían ejercido durante 30 años[42]. Además, la legislación civil trataba de impedir el ingreso en el estado eclesiástico a quienes pertenecían a determinadas profesiones o ejercían cargos en la administración del Estado o de las ciudades, porque los juzgaba imprescindibles para el funcionamiento de la administración y de la economía. Entre ellos se contaban principalmente los decuriones, miembros del concejo de las ciudades, que como tales eran titulares de una función administrativa en otro tiempo muy codiciada por el hecho de ser privilegiada, pero que luego se fue heredando automáticamente y que a partir del siglo III estuvo sujeta a crecientes gravámenes financieros, ya que dichas personas respondían con sus bienes de la aportación de la cuota

39. *Conc. Illib.*, c. 80, *conc. Tolet.* I, c. 10.
40. LEÓN I, *Ep.* 4, 1.
41. GELASIO I, *Ep.* 14, 2; 14, 14; 20, 50.
42. THEODOSIO II. = *Cod. Just.* 1, 3, 16; VALENTIN. III, *Nov.* 35, 3 y 6.

impositiva de su ciudad y además tenían que prestar costosos servicios al Estado y al municipio.

Una posibilidad de liberarse de tales cargas era el ingreso en el estado clerical (o en un monasterio), que por esta razón fue prohibido a los decuriones con repetidas leyes durante el bajo imperio, o fue dificultado con graves sanciones pecuniarias [43]. La Iglesia se plegó formalmente a tales exigencias, aunque no de muy buen grado, pues debía cuidar del aumento de las vocaciones eclesiásticas. Los papas y los sínodos hacen reiteradamente presente la observancia de tales disposiciones imperiales, aunque sólo raras veces imponen las penas correspondientes a los transgresores y una y otra vez vuelven a otorgar luego la dispensa [44]. También la Iglesia por su parte formulaba reparos contra la admisión de ex funcionarios del Estado, pues después de recibido el bautismo podían verse obligados a derramar sangre en calidad de soldados o de jueces, o a celebrar fiestas paganas [45]. En este punto se dejaban sentir los efectos concretos de una arraigada convicción cristiana, según la cual en un servicio tan «mundano» era muy difícil no incurrir en hechos culpables. Desde otro punto de vista, no se admitía a las órdenes a los que habían sido administradores de bienes o tutores, a no ser que acreditasen estar exentos de todo compromiso derivado de su actividad anterior [46].

Matrimonio de los clérigos y comienzos del celibato

A comienzos del siglo IV había en la Iglesia clérigos de todos los grados que seguían viviendo en el matrimonio contraído antes de la ordenación, junto a otros que habían optado con toda libertad por la continencia en su matrimonio o por la renuncia absoluta a éste. Como es obvio, en las fuentes preconstantinianas son más frecuentes las menciones de sacerdotes casados que la de sacerdotes celibatarios. A partir del siglo III, y siguiendo la corriente de alta estima profesada al ideal de la virginidad se resalta elogiosamente la continencia del clero. Tertuliano y Orígenes dejan ver

43. Cf. A.H. JONES, *The Late Roman Empire* II, Oxford 1964, p. 745s.

44. INOCENCIO I, *Ep.* 3, 4, 37, 3; GELASIO I, *Ep.* 14, 3; 15, 1.

45. DÁMASO, *Ep. ad Gallos episc.*, 10; SIRICIO, *Ep.* 6, 1, 3; 10, 5, 13; INOCENCIO I, *Ep.* 3, 4, *Conc. Tolet.* I (400), c. 8.

46. *Conc. Carthag.* (348), c. 8 y 9.

claramente su simpatía por ella y la motivan en la mayor eficacia de su oración, así como también en la especial pureza exigida por el trato de los divinos misterios. Clemente de Alejandría aduce como motivo para la continencia del clero —que él registra ya en el apóstol Pablo— la mayor disponibilidad para el apostolado y el ejemplo que se ha de poner ante los ojos de los vírgenes[47].

Al clérigo casado se le exige en primer lugar que su matrimonio sea irreprochable en todos los sentidos, a saber, que ambos cónyuges lleguen al matrimonio en estado de virginidad y que se guarden mutua fidelidad. Las segundas nupcias no respondían ya a este ideal, por lo cual estaba excluido del estado clerical el casado en segundas nupcias o el marido de una viuda. Esta reglamentación perdura en un principio a lo largo del siglo IV, aunque en todo caso surgen en Oriente discusiones sobre si entra aquí en consideración un matrimonio contraído anteriormente al bautismo y si la prohibición de las segundas nupcias sólo afecta a los grados superiores en la jerarquía del orden. De todos modos, quien había recibido una de estas órdenes no estando casado, ya no podía después contraer matrimonio; una posibilidad prevista por el sínodo de Ancira (314), de que al ser ordenado un diácono pudiera conservar el derecho a contraer matrimonio, no tardó en ser descartada[48]. Si bien no faltaban en Oriente corrientes que exigían continencia absoluta a los clérigos de órdenes superiores que estaban casados, el concilio de Nicea no aceptó una solicitud de legislación en este sentido[49]. También el sínodo de Gangra (340 ó 341) censuró severamente a los partidarios de Eustacio, obispo de Sebaste, que reclamaban una ascesis sumamente rigurosa, por negarse a participar en la eucaristía celebrada por un sacerdote casado. Los cánones de Hipólito, en cambio, se oponen a que sea depuesto un presbítero que ha tenido un hijo, y los cánones apostólicos prohíben al obispo, al presbítero o al diácono despedir a su esposa «so pretexto de religiosidad»[50].

Sólo bajo el emperador Justiniano experimentó la práctica de la Iglesia oriental una notable restricción cuando el emperador prohibió ordenar a un hombre que tuviera hijos o nietos; la prohi-

47. R. Gryson, *Origines* 7-32.
48. *Conc. Ancyr.*, c. 10, cf. N. Jubany, AST 15 (1952) 237-256.
49. Sozóm. HE 1, 11.
50. *Conc. Ancyr.*, c. 10, *Can. Hippol.*, n. 8; *Can. Apost.*, n. 5.

bición se fundamentaba en que el cuidado de éstos lo distraería con demasiada facilidad de sus deberes para con Dios y la Iglesia y le induciría a asignar a sus descendientes los bienes de la Iglesia. La legislación definitiva para la Iglesia oriental fue consignada en el Quinisextum (692), que exigía a los casados, candidatos al episcopado, la separación de su mujer y la reclusión de ésta en un monasterio, mientras que permitía a los diáconos y presbíteros permanecer en su estado conyugal, exigiendo la continencia a diáconos y presbíteros únicamente en los días en que celebraban o concelebraban la liturgia [51].

En el Occidente latino sigue el proceso un rumbo diferente. En efecto, aquí, desde fines del siglo IV, bajo la guía normativa de Roma, se formula y se refuerza legalmente el postulado de que los clérigos de un grado superior de orden, si es que están casados, deben observar la continencia absoluta una vez recibidas las órdenes. Cierto que tal obligación había sido expresada ya a comienzos del siglo en el sínodo hispano de Elvira [52], pero su alcance fue sólo local. El primer documento romano que se ocupa circunstanciadamente de esta cuestión es el escrito del papa Dámaso (366-384) al episcopado galo; razona la disposición diciendo que un obispo o presbítero que predica a otros la continencia debe dar ejemplo de ella y no debe tener en mayor estima la paternidad carnal que la espiritual que tantas veces le viene conferida por su oficio. El modelo del apóstol Pablo, se añade, y ya el del sacerdocio veterotestamentario, obliga a los servidores de Dios a mantenerse constantemente «puros», puesto que en cada momento deben estar prontos para administrar el bautismo, para celebrar la eucaristía y para reconciliar a los pecadores. La violación de esta «pureza cultual» por el sacerdote hace que no merezca ya este nombre ni sea digno de que se le confíe el misterio de Dios [53].

El sucesor de Dámaso, Siricio (384-399), aborda la cuestión en otras dos decretales que en forma tajante desaprueban que en Hispania se admita a las órdenes mayores a hombres casados sin contradicción por parte de los obispos y de los metropolitanos o que sacerdotes ordenados continúen la vida conyugal después

---

51. Sobre la legislación de Justiniano y del Quinisexto, véase R. GRYSON 110-123.
52. *Conc. Illib.*, c. 33.
53. DÁMASO, *Ep. ad Gallos episc.* 2, 5-6.

de la ordenación e incluso se remitan para ello al sacerdocio veterotestamentario; en adelante, declara, ningún obispo, presbítero o diácono que infrinja esta ley gozará de indulgencia y perdón[54].

En la transición del siglo IV al V, la estricta continencia de los casados que hayan recibido alguna de las tres órdenes mayores, es una cuestión definitivamente zanjada en las declaraciones de los papas. Inocencio I añade todavía a las disposiciones de sus predecesores que un monje que aspire a ser recibido en el clero no puede esperar librarse de la obligación del celibato que había contraído. La ulterior insistencia en las prescripciones sobre la continencia por los papas Zósimo (417-418) y Celestino (422-433) muestra sin embargo que no cesaban de deplorarse infracciones. León I (440-461) extendió finalmente la ley, sin motivación expresa, a los subdiáconos, cuyo creciente empleo en el servicio directo del altar los aproximaba a los diáconos[55].

La legislación pontificia sobre el matrimonio de los clérigos quedó pronto consignada en los acuerdos sinodales de regiones eclesiásticas concretas. El sínodo de Cartago de 390, remitiéndose a decretos de un concilio anterior, insiste en la continencia total de los obispos, presbíteros y diáconos y, al igual que los papas, la motiva en su servicio del altar. Once años más tarde un sínodo (Cartago 401) acuerda que las transgresiones de la ley sean sancionadas con la separación de los culpables de sus cargos. Tales sanciones no parecen haber sido necesarias, puesto que Agustín celebra el comportamiento ejemplar del clero africano precisamente en esta materia[56]. Tocante a la Italia septentrional, el sínodo de Turín del año 398 dictó disposiciones análogas, y por lo que hace a los Balcanes, el papa León I confirma expresamente la reglamentación vigente allí hacía ya bastante tiempo[57]. También el sínodo de Toledo del año 400 incluye en sus acuerdos las instrucciones sobre el matrimonio de los clérigos dictadas por el papa Siricio para todas las provincias hispánicas[58]. En las Galias, hasta fechas relativamente tardías no se dejan sentir las repercusiones de las decretales pontificias en el primer sínodo de Orange (441),

54. SIRICIO, *Ep.* 1, 15, 20; *Ep.* 5, 3-5.
55. INOCENCIO, *Ep.* 2, 10-13; ZÓSIMO, *Ep.* 9; CELEST. I, *Ep.* 4, 6-8; LEÓN I, *Ep.* 14, 4.
56. AGUSTÍN, *De coniug. adult.* 2, 20, 22.
57. *Conc. Taurin.*, c. 8; LEÓN I, *Ep.* 14, 4.
58. *Conc. Tolet.* I, c. 1; 3-7; 18; 19.

que en adelante sólo consiente que se admita a las órdenes a hombres casados a condición de que se comprometan a guardar continencia[59].

Tanto las decretales pontificias como la correspondiente legislación sinodal fundamentan las más de las veces su exigencia de continencia sexual en el clero superior en la pureza cultual requerida para la administración de los sacramentos. En esta insuficiente motivación influyó, juntamente con ideas de pureza veterotestamentarias, la concepción de la alta dignidad del sacerdocio cristiano, basada en su relación con la eucaristía[60].

Si se examina más de cerca la idea global del sacerdocio en aquella época, tal como se delinea en la literatura patrística y asoma en los textos de la liturgia de las órdenes[61], se descubrirá toda una serie de otras importantes motivaciones de la continencia sacerdotal: la mayor disponibilidad para el servicio de la proclamación del evangelio[62]; la vida ejemplar del sacerdote, que con tanta mayor eficacia predica a otros la continencia y la virginidad cuanto que él mismo da ejemplo de manera convincente[63]; la paternidad espiritual del sacerdote, que mediante la administración del bautismo y la reconciliación de los pecadores comunica la vida espiritual superior[64]; y finalmente, aunque de manera más indirecta, la imitación del modelo sacerdotal de Cristo y la participación específica en su sacerdocio. Sólo sobre tal fondo global se puede comprender la génesis de esta *lex continentiae*.

A los obispos patrocinadores de la continencia total del clero superior debió ofrecérseles la idea de asociar el ministerio clerical con el monacato celibatario; así sucedió ya de hecho y con cierta

59. *Conc. Araus.* (441), c. 21.

60. Véase R. KOTTJE, *Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Westkirche und die Zölibatsforderung*, ZKG 82 (1971) 218-228.

61. Falta un estudio complexivo sobre la idea que se tenía del sacerdote en la Iglesia antigua. Una sinopsis de los estudios particulares existentes la ofrece J. OÑATIBIA, *Introducción al estudio de los Santos Padres sobre el ministerio sagrado, Teología del sacerdocio*, I, Burgos 1969, p. 95-122; además, R. GRYSON, *Le prêtre selon s. Ambroise*, Lovaina 1968, y E. BOULARAND, *Le sacerdoce mistère de crainte et de l'amour chez s. Jean Chrysostome*, BLE 72 (1971) 3-36.

62. Además de las decretales mencionadas véase EUSEBIO, *Dem. ev.* 1, 9, 14s; EPIFANIO, *Panar.* 59, 4, 1-7; CRISÓSTOMO, *De sac.* 4, 2.

63. CRISÓST., ibid. 3, 17; 6, 2; 6, 8; ISID. PELUS., *Ep.* 3, 176.

64. Además de Eusebio y Epifanio (nota 62), véase también EFREM, *Poem. Nisib.* 19; CRISÓST., o.c. 3, 5; DÁMASO, *Ep. ad Gallos episc.* 2 (compara la vinculación del obispo a su Iglesia con el vínculo de los esposos); AGUSTÍN, *Sermo de ordine episc.* 7 (PL Suppl. 2, 642).

frecuencia en Egipto desde los tiempos de Atanasio [65]. Probablemente esta asociación influyó también en la ya mencionada *vita communis* del clero de la iglesia de Vercelli, introducida por el obispo Eusebio; Agustín la puso en práctica en el *monasterium clericorum* de la comunidad de Hipona, para el que aun con estas condiciones halló suficientes candidatos.

El obispo galo Verano (seguramente de Lyón, con el que mantuvo correspondencia el papa Hílaro, 461-468) sostenía que había que ordenar sacerdotes a monjes, ya que pensaba que un número, siquiera menor, de hombres escogidos y acreditados servía más con su ejemplo a los intereses de la Iglesia [66]. Aquí aparece claro que fueron al principio algunos obispos aislados los que, yendo más allá de la reglamentación eclesiástica general, pidieron que se exigiera el celibato total como condición para la admisión en el clero de sus iglesias locales.

Elección y ordenación del clero [67]

La designación para un ministerio eclesiástico se efectuaba en principio mediante elección, en la que participaba la comunidad entera, clero y pueblo, si bien se acusaban notables diferencias en la forma de participación del pueblo [68]. Lo que con más claridad se refleja en las fuentes es el *modus* de elección del obispo. En general el nuevo obispo era elegido de entre el clero de la iglesia local, ya que sobre estos candidatos podían emitir juicios más formados los electores; con todo, no son precisamente raras las excepciones [69]. Dado que se deseaba una elección lo más unánime posible [70], primeramente se ponía de acuerdo el clero de la comunidad cristiana acerca de un candidato que luego era aprobado

---

65. ATANASIO, *Ep. ad Dracontium* (PG 25, 532), menciona con sus nombres a siete obispos monjes.

66. *Sententia s. Verani de castitate sacerdotum*, PL 72, 701s.

67. Cf. F.L. GANSHOF, *Note sur l'élection des évêques dans l'empire romain au IVme et pendant la première moitié du Vme siècle*, RevInternatDroits de l'Antiquité 4 (1950) 467-498; en particular sobre las Galias, cf. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, París ²1966, p. 213-235.

68. Los papas, desde Zósimo hasta Gelasio I, sostienen ininterrumpidamente la participación del pueblo de una manera o de otra, véase GAUDEMET 332, nota 1.

69. G. BARDY, *Sur la patrie des évêques dans les premiers siècles*, RHE 35 (1939) 217-242.

70. GELASIO I, *Fragm.* 4.

por el pueblo y para el que se solicitaba el asentimiento de los obispos de la provincia eclesiástica, especialmente el del metropolita. A veces, como en el caso de san Ambrosio en Milán, pedía la comunidad en una manifestación pública la consagración del hombre que les era grato. También en la elección de una serie de papas se puede comprobar la participación del pueblo. Sin embargo, poco a poco esta participación queda restringida por diversos factores. Así, el círculo de los seglares se va reduciendo a la clase social dirigente entre los miembros de la comunidad, tales como los curiales, senadores, etc., que se ponen de acuerdo en negociaciones internas, mientras que el resto del pueblo se limita ya a aclamar.

A la regresión del elemento laico responde el creciente influjo de los obispos de la Iglesia de la provincia, que con frecuencia viene fomentado por el desacuerdo de la comunidad sobre el candidato que se ha de elegir o por su opción en favor de uno que no es canónicamente idóneo. Si los obispos mismos estaban divididos en cuanto a la elección, la última decisión incumbía al metropolitano [71].

Prescindiendo de Italia central, en la que el papa posee derechos metropolitanos, éste sólo interviene cuando se le proponen casos controvertidos; por lo demás, se limita a inculcar en general las normas vigentes para la elección. Finalmente, también la autoridad secular interviene en la provisión de las sedes episcopales vacantes, ya por medio de altos funcionarios, ya por la persona misma del emperador, aunque tal intervención no estaba reglamentada por las leyes. Este influjo se deja sentir especialmente en Oriente, donde se emplean toda clase de formas, que van desde el deseo sugerido discretamente hasta la presión masiva o incluso la orden expresa y taxativa. Aunque en la mayoría de los casos se elegían candidatos verdaderamente dignos, todavía en los siglos IV/V se puede registrar gran número de ejemplos en los que la elección episcopal se vio gravada o falseada con toda clase de abusos, como designación del sucesor por el obispo en funciones, apoyo interesado dado a un candidato, manejos simoníacos, etc. [72].

---

71. Según los *Statuta eccles. ant.* I, se requiere: *consensus clericorum et laicorum; conventus totius provinciae episcoporum; metropolitani auctoritas vel praesentia.*

72. Ejemplos en GAUDEMET 108 y nota.

No faltan relaciones sobre consagraciones episcopales que revelan la peregrina mentalidad de la época, como cuando el candidato previsto era forzado con artimañas, imposiciones por sorpresa o incluso con evidente empleo de la violencia. Al parecer, nadie puso en duda la validez del procedimiento. No hubo obispos, papas ni sínodos que declararan nulas tales consagraciones episcopales, que sólo algunas veces eran censuradas; en un solo caso promulga el emperador un edicto para declarar inválida la elección [73].

A veces pudo interpretarse como voz de Dios la voluntad unánime del pueblo; otras veces la oposición de elegido era más bien una primera reacción de terror ante las responsabilidades que imponía tal cargo. Aunque también da la sensación de que era propio del estilo de la época rechazar formalmente el cargo para no incurrir en la sospecha de haber perseguido la dignidad episcopal por ambición o por codicia de lucro [74].

Dado que las bases del rito y del derecho de la ordenación fueron creadas ya en época preconstantiniana, sobre todo por la *Traditio apostolica* de Hipólito, nos bastará aquí con señalar las añadiduras complementarias sobrevenidas después. En el Occidente latino se emplea hoy la palabra *ordinatio* en el lenguaje cristiano corriente para designar el rito de la ordenación, mientras que *consecratio* se reserva para la oración consacratoria que acompaña al rito de la imposición de las manos [75].

Además se van desarrollando determinados tiempos para la ordenación; para la consagración episcopal se reserva el domingo, que León I designa ya como antigua costumbre, y para la ordenación de sacerdotes y diáconos el sábado de témporas y el sábado antes del domingo de pasión. Todas las ordenaciones se insertan dentro de la celebración de la eucaristía [76]. Mientras que las *Constituciones apostólicas* conocen la imposición de las manos también en el caso del subdiácono y del lector, en Occidente esta ceremonia

73. *Nov.* 11 del emperador Mayorano (460).

74. Cf. emperador LEÓN I, Cod. Just. 1, 3, 30; *Indignus est sacerdotio, nisi fuerit ordinatus invitus.* También en el bajo imperio romano era corriente la recusación verbal del poder incluso en la elección del emperador.

75. P.-M. GY, *Réflexion sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*, en *Études sur le sacrement de l'ordre*, París 1957, p. 125-145, en *Das Apostolische Amt*, 92-109; J. GAUDEMET, *L'ordre dans la législation conciliaire de l'Antiquité*, ibid. 233-256, ó 172-192.

76. LEÓN I, *Ep.* 10; GELASIO I, *Ep.* 14, 11 y 15, 3; *Const. Apost.* 8, 5.

se reserva a las tres órdenes mayores[77]; en Oriente y Occidente se añade además al rito de la consagración episcopal la imposición del libro de los Evangelios[78]. Si bien Gelasio I subraya el derecho de ordenación exclusivo del obispo, permite excepcionalmente al presbítero la colación de las órdenes de subdiácono y de acólito. Llama la atención la frecuencia con que se hace presente a los obispos de la época, que sólo pueden ejercer su derecho de ordenación dentro de su diócesis y únicamente a miembros de su iglesia local[79]. A los clérigos se les ordena en principio para el servicio en una determinada iglesia local; el traslado a otra iglesia sólo sería posible en casos excepcionales, aunque, sobre todo entre los obispos de la parte oriental del imperio, era más frecuente de lo que respondía a la intención de la legislación eclesiástica[80].

Privilegios del estado clerical

Ya bajo el primer emperador cristiano, el Estado no sólo reconoció la posición especial del clero hasta entonces vigente dentro de la Iglesia, sino que además este clero vino a representar un estado claramente privilegiado mediante la colación de determinados privilegios que lo destacaban del ciudadano corriente o de los diversos grupos profesionales. Por de pronto fue eximido por Constantino de los llamados *munera*, o sea determinados servicios a prestar al Estado, como, por ejemplo, la obligación de asumir el cargo de decurión, de proveer adecuadamente al séquito imperial o a las tropas de paso o de prestar ciertos servicios gravosos — servidumbres, *munera sordida* —, para de esta manera facilitarle el desempeño sin restrcciones de sus quehaceres eclesiásticos[81]. Una exención de los impuestos sobre la propiedad rural otorgada a los clérigos por el emperador Constancio el año 346 fue sin

77. *Const. Apost.* 8, 21s; *Statuta eccles. ant.*, c. 90-92; ibid., c. 93-97, se enumeran los instrumentos que simbolizan las funciones de los candidatos a las órdenes menores.

78. *Const. Apost.* 8, 4; *Statuta eccles. ant.*, c. 90. Cf. P. BATIFFOL, *La liturgie du sacre des évêques*, RH 27 (1927) 733-763; B. BOTTE, *Le rituel d'ordination des Statuta ecclesiae antiqua*, RAM 11 (1939) 223-241.

79. Documentación en GAUDEMET 116s.

80. Ibid. 112s.

81. Primer edicto conocido, de oct. 313: Cod. Theod. 16, 2, 2, y Eusebio HE 10, 7, 2; otras disposiciones sobre la exención del servicio como curiales: Cod. Theod. 16, 2, 1; 16, 2, 7 (también para donatistas); 16, 2, 11; 16, 2, 18. Exención de los *munera sordida:* ibid. 16, 2, 10 (seguramente de 346).

embargo restringida ya en 360 a los estrictos bienes de la Iglesia, y todos los privilegios fiscales de los clérigos fueron derogados por el emperador Valentiniano III el año 441, debido a la precaria situación financiera del imperio [82].

Un influjo especialmente negativo para el prestigio de la Iglesia parece haber tenido la exención del clero de la *lustralis collectio*, contribución que debían pagar cada cinco años los comerciantes [83]. Las numerosas quejas sobre clérigos traficantes, expresadas precisamente por la Iglesia, muestran que este privilegio abría de par en par las puertas a abusos que obligaron al Estado y a la Iglesia a reiteradas restricciones y prohibiciones [84].

Especial importancia para la autoridad de la Iglesia en la vida pública tuvo el reconocimiento de la actividad judicial del obispo en causas civiles, es decir, la integración de la llamada *audientia episcopalis* en el proceso civil romano [85]. Constantino estaba convencido de que un tribunal episcopal, con la elevada autoridad moral de que gozaba el juez, garantizaría mejor la justicia y especialmente protegería a los cristianos contra el peligro de verse entregados a un juez pagano acaso parcial, aun cuando en realidad el ciudadano pagano podía abrigar los mismos reparos con respecto al obispo cristiano. Así, también este privilegio se reveló en la práctica para la Iglesia como un presente más bien problemático. Ya Hilario de Poitiers señalaba que el cargo de juez civil entrañaba peligros para los cristianos en general si era perseguido por ambición y porque el cargo mismo, aun asumido con las mejores intenciones, daba inevitablemente lugar a querellas y desafueros [86]. A la mayoría de los obispos se les planteaba aquí, sencillamente por su deficiente formación jurídica, un quehacer superior a sus fuerzas, si bien siempre estaba en sus manos la

---

82. Cod. Theod. 16, 2, 10; *Nov.* 10.

83. Cod. Theod. 16, 28 (343); ampliado con Cod. Theod. 16, 2, 10 (346) y 13, 1, 1 (356).

84. *Quaest. Novi et Vet. Test.* 127, 35; SULPICIO SEVERO, *Chron.* 1, 23; *Dial.* 3, 15; JERÓNIMO, *Ep.* 52, 5; AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 70 v. 1, 18s; MÁXIMO DE TURÍN, *Hom.* 114. Cod. Theod. 16, 2, 15 (359); 13, 1, 11 (379); 16, 2, 36 (401); *Nov.* 35, 4 (452); GELASIO I, *Ep.* 14, 15.

85. Cod. Theod. 1, 27, 1 (318); *Const. Sirmond.* I (333). El edicto 2.º se remite al primero, al que puntualiza. Los textos plantean problemas particulares muy discutidos, cf. GAUDEMET, 231s.

86. HILAR. PICTAV., *In ps. tract.* 1, 10; cf. TH. KLAUSER, JbAC 5 (1962) 172-174. Hilario no habla de obispos, aunque puede tratarse implícitamente de ellos.

posibilidad de renunciar a asumir tal función de jueces. Agustín, que por cierto no carecía de los prerrequisitos para ello, se quejaba de que tal cargo de juez le absorbía horas que él habría preferido consagrar a la oración o al estudio de la Sagrada Escritura, y que a fin de cuentas la sentencia del obispo desagradaba las más de las veces a una de las partes, que luego lo inculpaba de haber manipulado el derecho. Agustín estima acertado que los cristianos no recurran en sus pleitos al tribunal del Estado, pero lamenta que no se disponga de seglares cristianos para el oficio de juez [87]. En la transición del siglo IV al V fue restringida la *audientia episcopalis* a la función ya meramente mediadora de árbitro *(arbiter)*, fórmula preferida ya por un concilio de Cartago (397) y respondía también mucho mejor al cargo episcopal. Parece que la Iglesia no lamentó esta nueva situación, como tampoco el que Valentiniano III redujera esta actividad arbitral a casos puramente eclesiásticos [88].

De la designación de los obispos para funciones judiciales se ha querido derivar una «nobilitación» del episcopado del imperio por los emperadores, o sea su inserción legal en las clases de alto y supremo rango de la jerarquía de funcionarios del bajo imperio romano; se dice que el proceso habría sido iniciado ya por Constantino, cuando, sin duda todavía el año 313, creó para el obispo de Roma la categoría de los *gloriosissimi*, que más tarde se hizo accesible a los demás obispos; se añade que se confirió *ad honorem* la dignidad *de illustris* incluso a presbíteros y diáconos [89]. Sin embargo, no se pueden aducir edictos imperiales de tal importancia y ni siquiera descubrir vestigios de ello; tampoco la cancillería imperial utiliza tales títulos en su correspondencia, ni se reflejan en la epistolografía eclesiástica de la época [90]. Más

87. AGUSTÍN, *De opere monachorum* 29, 37; *Enarr. in ps.*, 25, 13. Véase A. PUGLIESE, *Sant'Agostino giudice*, en *Studi P. Ubaldi*, Milán 1937, p. 263-299.

88. Cod. Just. 1, 4, 7; Cod. Theod. 1, 27, 2 = Cod. Just. 1, 4, 8. *Conc. Carth.* (397) c. 10. VALENTIN. III, *Nov.* 35 (452). Con frecuencia se hace presente que en la actividad judicial del obispo deben reinar también *misericordia, pietas* y *pax:* AMBROSIO, *Expos. ps.* 118, 8, 25; AGUSTÍN, *Sermo* 13, 5, 5; Teófilo de Alej. = JERÓNIMO, *Ep.* 96, 20; PEDRO CRISÓL., *Sermo* 145; *Statuta eccles. ant.*, c. 54.

89. Así sobre todo TH. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld ²1953, y JbAC 5 (1962) 172-174, pero aquí, restringido a los obispos que hubiesen asumido la función de juez en procesos civiles. La tesis de Klauser viene aún más acentuada en parte por C. ANDRESEN, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971, p. 405s.

90. Sobre la crítica de la idea de Klauser véase H.U. INSTINSKY, *Bischofsstuhl und*

bien se desarrolló un vocabulario cristiano propio para el tratamiento y la titulación de los que estaban investidos de cargos eclesiásticos, vocabulario del que se servía también la cancillería imperial y que permite descubrir una paulatina diferenciación según los grados de la jerarquía eclesiástica, que en cuanto tal pudo, desde luego, venir sugerida por el modelo estatal[91].

En el ámbito civil se habrán de buscar también los modelos de una serie de insignias episcopales, como el palio, la estola, las sandalias, etc., que a partir del siglo v aparecen entre los ornamentos litúrgicos del clero; de todas formas, tampoco aquí se puede comprobar una colación oficial de tales insignias por el emperador en razón de una «nobilitación» del episcopado. La *cathedra* episcopal, por su parte, era ya en la época preconstantiniana signo de dignidad episcopal, y símbolo tanto de la autoridad de magisterio del obispo como del trono apocalíptico de Dios; su origen se remonta indudablemente al encuentro del cristianismo con representaciones helenístico-orientales del trono real de Dios[92].

No se puede negar que en los siglos IV-V el cargo episcopal alcanzó una enorme consideración social, debido tanto a una evolución dentro de la Iglesia —intensificación de la autoridad espiritual en las numerosas iglesias locales que se habían ido reforzando, así como en sínodos y concilios; crecido influjo de resultas de la independencia económica y financiera— como también al trato respetuoso y honorífico de que eran objeto sus titulares por parte de los emperadores, de la corte, de los funcionarios de la administración imperial y de las autoridades civiles de las ciudades.

Así, el oficio episcopal parecía, por desgracia, altamente apetecible incluso a personas incompetentes y sin vocación y con frecuencia fue perseguido con medios y métodos que debieron ser

---

Kaiserthron, Munich 1955, p. 83-102; S. MAZZARINO, «Jura» 7 (1956) 351s; últimamente, independientes entre sí, R. GRYSON, *Le prêtre selon s. Ambroise*, Lovaina 1968, p. 106-110; E. CHRYSOS, «Historia» 18 (1969) 119-128, y sobre todo E. JERG (bibliogr.), que estudia a fondo los títulos empleados en las leyes, documentos y cartas imperiales de la época y llega a un resultado francamente negativo. El canon 7 de Calcedonia prohíbe incluso expresamente la aceptación de cualquier dignidad (ἀξία) estatal por el clero.

91. La documentación, de nuevo, en E. JERG, cf. también P. CANIVET, *Catégories sociales et titulature laïque et ecclésiastique dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr*, Byz (B) 39 (1969) 209-250, especialm. 230-239.

92. E. STOMMEL, *Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum*, MThZ 3 (1952) 17-32 y la discusión ulterior, JbAC 1 (1958) 52-78; H.U. INSTINSKY, RQ 66 (1971) 66-77.

constantemente censurados con el mayor rigor por la Iglesia[93]. Ahora bien, el cargo episcopal experimentó también un considerable aumento de prestigio como resultado de aquella múltiple obra de asistencia social que con tanta frecuencia convirtió a los obispos del período de transición del bajo imperio a la alta edad media en abogados de los pobres y de los desamparados, en protectores de los fugitivos, en intercesores en favor de los prisioneros y no pocas veces incluso en defensores de las ciudades contra el peligro de la invasión de los bárbaros. Las designaciones de *pater populi, pater civitatis, pater urbis et pater patriae*, que no significan en modo alguno una posición jurídica del obispo, son el eco espontáneo que este aspecto de la actividad episcopal suscitaba en los corazones de aquellos que la habían experimentado en sí mismos[94].

La colegialidad de los obispos

El *presbyterium*, que ya según las cartas de Ignacio asistía al obispo local en sus quehaceres, conservó también en los siglos IV-V su función de servicio y representación. Si bien a veces se exhorta al obispo a servirse en determinados casos del consejo de sus presbíteros, éstos no constituyen sin embargo un colegio que como tal, independientemente del obispo, pueda actuar con propios poderes[95]. Las tentativas a que ya hemos aludido, de equiparar en rango hacia fines del siglo IV el rango del presbítero y el del obispo, fueron casos aislados y no tuvieron efectos inmediatos. El *ordo episcoporum* conservó por su parte su propia identidad, que desde Ireneo se basaba en la persuasión de que los obispos en conjunto eran sucesores de los apóstoles, cuya función continuaban dentro de la Iglesia. La convicción de la sucesión apostólica de los obispos se mantuvo plenamente, y en parte se manifestó en nueva forma, también, y precisamente, bajo el primado del obispo romano que por el mismo tiempo alcanzaba

93. Sobre todo, la correspondencia de GELASIO I ofrece abundantes casos bochornosos. Sobre la crítica por parte de los monjes, dos ejemplos. SULPICIO SEVERO, *Chron.* 2, 32, 4; ISID. PELUS., *Ep.* V 89.

94. GAUDEMET 350-356; sobre Italia, véase S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città (sec. IV-VI)*, RSDI 4 (1931) 245-330.

95. En comparacion con el obispo, los presbíteros ocupan «el segundo trono»: Constantino, en Eusebio HE 10, 5, 23; *Statuta eccles. ant.*, c. 2.

su plena vigencia. Esto puede observarse sobre todo si se atiende al desarrollo de la terminología empleada en la época para designar el cargo y la función episcopal. Si bien los obispos romanos emplean cada vez con mayor frecuencia el término de *sedes apostólica* para designar su propia sede, sin embargo, se aplica al mismo tiempo también a otras sedes episcopales, incluso a aquellas a las que ni por la tradición ni por la significación de su organización dentro de la época correspondía rango especial alguno: toda sede episcopal era por tanto *sedes apostólica*[96]. La misma idea se percibe en la aplicación del calificativo *apostolicus* y del substantivo *apostolatus* al rango y a la actividad de todo obispo sin distinción[97]. Incluso la designación de un simple obispo como *summus pontifex* se registra por primera vez precisamente en un documento papal y aparece sobre todo en la correspondencia epistolar con obispos galos[98].

Un caso en el que se manifiesta especialmente la colegialidad de los obispos es el de la consagración episcopal. Desde que el concilio de Nicea (c. 4) prescribió la presencia en este acto litúrgico, de todos los obispos de la provincia eclesiástica, o por lo menos de tres de ellos, se procuró observar esta norma incluso bajo las más difíciles circunstancias y se la recuerda constantemente. En África se puede señalar una especial predilección por el número de 12 consagrantes, lo que puede interpretarse fácilmente como una representación del colegio apostólico. Si bien no se aduce una motivación teológica del número plural de consagrantes en el acto de la consagración episcopal, tal número expresa claramente la idea de la colegialidad episcopal[99].

La idea de la sucesión apostólica constituye también el fundamento de la concepción de la colegialidad de los obispos, que en el siglo V, en conexión con las controversias cristológicas, es

---

96. Sobre lo que sigue, H. MAROT, *La collégialité et le vocabulaire épiscopal du Ve au VIIe siècle. La collégialité épiscopale*, París 1965, p. 61-98; J. LÉCUYER, *La communion épiscopale dans les conciles africains entre 400-425*, en *Mél. A.M. Charue*, Gembloux 1969, p. 101-122.

97. Son corrientes: *apostolicus honor, apostolica reverentia, apostolica dignatio, apostolica merita, vir, domnus, praesul apostolicus*.

98. ZÓSIMO, *Ep.* 9, 2s. Sólo desde comienzos del siglo XII queda reservado el *summus pontifex* al papa.

99. L. MORTARI, *Consacrazione episcopale e collegialità*, Florencia 1969, y P. ZMIRE, *Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique*, RechAug 7 (1971) 3-72.

defendida con toda resolución precisamente por el papado[100]. El papa Celestino, ya antes del concilio de Éfeso, advierte a Nestorio que él mismo con su doctrina se excluye de la comunión del colegio episcopal, y en su escrito al concilio destaca que al episcopado en conjunto le está encomendada la predicación del evangelio como otrora al colegio de los apóstoles, del que ha heredado legítimamente tal encargo. El papa y los obispos, dice, están obligados con responsabilidad colegial a custodiar la fe de la Iglesia entera y a proceder contra todo error. Para los obispos adheridos a Nestorio no hay lugar en el colegio episcopal.

Sixto III requiere a aquellos mismos obispos a «volver a integrarse en el *synedrion* de los obispos» para así volver a ser acogidos en la comunión de la Iglesia. El papa León I ahonda todavía esta idea de la colegialidad episcopal al subrayar que cada obispo tiene responsabilidad de la Iglesia universal más allá de su propio obispado, que en último término el Espíritu Santo opera la unidad interna de este colegio, aunque en realidad ningún obispo puede ejercer su oficio pastoral en la Iglesia si no se halla en comunión con el sucesor de Pedro[101].

Esta concepción de la colegialidad la profesan también los demás papas del siglo V hasta Gelasio I, el cual subraya que la legitimidad del colegio episcopal se deriva del colegio de los apóstoles y que precisamente por ello el colegio episcopal se distingue de todo *collegium haereticorum*. La colegialidad así entendida se expresa también en las fórmulas del *consortium* y de la *communio episcoporum* y en definitiva marca el sentido de las designaciones *fratres, coepiscopi, collegae* y *consortes,* que los papas aplican con preferencia a los obispos. La historia ulterior de la idea de la colegialidad episcopal da a conocer que esta concepción, ya bien lograda en la era de los padres, en épocas sucesivas se vio empañada por otras corrientes o casi vino a caer en el olvido[102].

---

100. Sobre esto cf. J. LÉCUYER, *La collégialité...* 41-57; G. MEDICO, RSPhTh 49 (1965) 369-402; R. GARCÍA, *El primado romano y la colegialidad episcopal en la controversia nestoriana,* «Studium» 11 (1971) 21-63.

101. A. TUILIER, *Le primat de Rome et la collégialité de l'épiscopat d'après la correspondance de s. Léon avec l'Orient,* «Nuovo Didaskaleion» 15 (1965) 53-67.

102. Y.M.-J. CONGAR, *Notes sur le destin de l'idée de collégialité en Occident au moyen âge: La collégialité...* 99-129; id., *La collégialité et la primauté de Rome dans l'histoire,* «Angelicum» 47 (1970) 403-427.

XVII. La liturgia

FUENTES de mayor importancia: F.E. Brightman - C.E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western* i, Londres 1966, reimpr.; *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima,* pub. por J. Quasten, Flor-Patr vii, Bonn 1935; Cirilo de Jerusalén, *Catecheses mystagogicae,* pub. por A. Piédagnol - P. Paris, en SChr 126, París 1966; Teodoro de Mopsuestia, *Homiliae* 12-16, pub. por R. Tonneau, en SteT 145, Ciudad el Vaticano 1949; Juan Crisóstomo, *Huit Catéchèses baptismales,* en SChr 50, París [2]1970; Ambrosio, *De mysteriis, De sacramentis,* pub. por Botte, en SChr 25, París [2]1961; Niceta de Remesiana, *Instructio ad competentes,* pub. por Kl. Gamber, en Tpatrlit 1, Ratisbona 1964; Kl. Gamber, *Weitere Sermonen ad competentes* i-ii, Tpatrlit 2 y 5, ibid, 1965-66. *Itinerarium Egeriae,* pub. por A. Franceschini - R. Weber, en CChr 175, Turnhout 1958; A. Adam, *Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im 2. u. 4. Jh.,* en KlT 5, [3]1960; J.C. Didier, *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Église ancienne,* en *Monumenta christiana selecta,* Tournai 1960; Ambrosio, *De paenitentia,* CSEL 73; Paciano, *Epistulae et Paraenesis,* PL 13; Agustín, *Textus selecti de paenitentia,* coll. B. Poschmann, en FlorPatr 38, Bonn 1934; Agustín, *Sermons pour la Pâque,* pub. por S. Poque, en SChr 116, París 1966; León i, *Sermones de quadragesima; de passione Domini,* pub. por R. Dolle, en SChr 49 y 74, París 1957 y 1961.

BIBLIOGRAFÍA: cf. vol. i, cap. xxiii, además J.A. Jungmann, *Gewordene Liturgie,* Innsbruck 1941; A.G. Martimort, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie,* París [3]1965, trad. cast.: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia,* Herder, Barcelona 1965; H.A. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem,* Roma [2]1965; Th. Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte,* Bonn 1965; J.A. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit,* Friburgo, Suiza 1967; E. Cattaneo, *Introduzione alla storia liturgica occidentale,* Roma [2]1969; W. Nagel, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes,* Berlín [2]1970. S. Salaville, *Liturgies orientales,* París 1932; J.M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus,* vol. ii-iii, Roma 1932; A. Raes, *Introductio in liturgiam orientalem,* Roma 1947; A. Baumstark, *Liturgie comparée,* Chevetogne [2]1953; H.J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie,* Friburgo 1964. *Bautismo:* P. de Puniet, *Baptême,* en DACL 2, 1914, 251-346; J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten,* Gotinga 1958; A. Stenzel, *Die Taufe,* Innsbruck 1958; J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology,* en «Graecitas christ. primaeva» 1, Nimega 1962; Th. M. Finn, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom,* Washington 1967; G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* = «Leiturgia» v, Kassel 1970, 145-273. *Eucaristía:* J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia,* Viena [5]1962, trad. cast.: *El sacrificio*

de la misa. Tratado histórico-litúrgico, BAC, Madrid [4]1965. M. RIGHETTI, *La Messa. Commento storico-liturgico,* Milán [3]1966; W. GESSEL, *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus,* Wurzburgo 1966; B. BOTTE y otros, *Eucharisties d'Orient et d'Occident,* en «Lex orandi» 46-47, París 1970. *Penitencia:* J.A. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten,* Innsbruck 1932; B. POSCHMANN, *Busse,* en HDG IV, 3, Friburgo 1951; C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle,* París 1952; P. GALTIER, *De poenitentia,* Roma [3]1956; P. ANCIAUX, *Histoire de la discipline pénitentielle,* París 1963. *Año litúrgico:* N.M. DENIS-BOULET, *Le calendrier chrétien,* París 1959; J. PASCHER, *Das liturgisches Jahr,* Munich 1963, trad. cast. *El año litúrgico,* BAC, Madrid 1965; M. RIGHETTI, *L'anno liturgico,* Milán [3]1969; *Paschatis Sollemnia,* homenaje a J.A. Jungmann, Friburgo 1959; M. MERENDINO, *Paschale Sacramentum,* Münster 1965; W. HUBER, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche,* Berlín 1969; V. PERI, *La durata e struttura della Quaresima nell'antico uso ecclesiastico gerosolimitano,* en «Aevum» 37 (1963) 31-62; G. KRETSCHMAR, *Himmelfahrt und Pfingsten,* en ZKG 66 (1954-55) 209-253, R. CABIÉ, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles,* Tournai 1965; B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie,* Lovaina 1932; J. MOSSY, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IVe siècle,* Lovaina 1965; F. NIKOLASCH, *Zum Ursprung des Epiphaniefestes,* en ELit 82 (1968) 393-429.

La nueva situación que se produjo con la libertad alcanzada por la Iglesia y con la orientación del «imperio» a la religión cristiana influenció también en medida considerable el factor central de la vida cristiana intraeclesial, la liturgia. Tales influjos están directamente asociados en su mayor parte a la especial situación misionera en que se vio entonces colocada la Iglesia. Ahora tenía que preparar para la vida cristiana a un contingente cada vez mayor que, fuese por las razones que fuesen, solicitaba la admisión en la comunidad cristiana; con ello la institución hasta entonces destinada a dicha preparación —el catecumenado—, se vio sometida a la dura prueba de una sobrecarga de sus tareas. Al elevarse el número de los cristianos, se introdujo además la mediocridad en las comunidades, con lo cual creció también el número de los que fallaban, lo que provocó a su vez una revisión de la disciplina penitencial existente, en cuanto a su sentido y a su función.

Además, como sucede siempre en períodos de una intensificada actividad misionera, la Iglesia se vio enfrentada con el pro-

blema de la adaptación, o sea con la cuestión de hasta qué punto podía cristianizar e integrar en su ámbito litúrgico ciertas formas paganas de celebración cultual y de religiosidad. Por esta razón se ponen de manifiesto toda una serie de elementos nuevos en su liturgia sacramental, en su arquitectura religiosa y en el año litúrgico. La nueva relación de la Iglesia con el Estado y con la vida pública hizo posibles e incluso originó nuevas formas, sobre todo en el sector de la representación litúrgica, así como ampliaciones del calendario festivo cristiano.

Diferenciación de las liturgias en Oriente y Occidente

A partir del siglo IV se puede observar una progresiva diferenciación de las liturgias hasta entonces homogéneas en cuanto a sus rasgos fundamentales, aunque básicamente libres en la estructuración de la palabra y del rito. A esta diferenciación contribuyeron diversos factores. En este proceso se nota de vez en cuando la tendencia a ligar más fuertemente a formas fijas el tenor verbal de las oraciones litúrgicas y a someterlo a un cierto control para ponerlo al abrigo de posibles falsificaciones heréticas[1].

Además, el desarrollo de grandes organizaciones eclesiásticas territoriales dio también impulso a la diferenciación de las liturgias. La liturgia que había venido a ser corriente en las iglesias de las capitales de estos grandes sectores, sobre todo en las sedes patriarcales en gestación, adquirió carácter normativo y se fue imponiendo gradualmente en la esfera de influencia de estas capitales. A esto hay que añadir que la diversidad de lenguas y el sentimiento de la propia individualidad cultural y nacional de las diferentes regiones en el ámbito de propagación del cristianismo —manifestada precisamente en dicha diversidad lingüística— se reveló también una y otra vez como principio especialmente eficaz de diferenciación, que se extendió también al campo litúrgico.

Finalmente, tras los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia, los nestorianos y los monofisitas siguieron sus propios caminos

1. Véase los acuerdos de dos sínodos africanos (393 en Hipona, 397 en Cartago) que señalan erróneas formulaciones de oraciones, prescriben la invocación al Padre en la liturgia y piden la revisión de oraciones episcopales tomadas de otras partes: Mansi III 884 895 922.

en la Iglesia, con lo cual dieron impulso a un desarrollo especial de sus respectivas liturgias. Naturalmente, el proceso de diferenciación fue avanzando durante un período de tiempo bastante largo, en cuyo término se sitúa la codificación de las liturgias, que en su mayoría se inicia sólo en los siglos VI/VII, aunque con la posibilidad de ser todavía completada y modificada[2].

Entre los patriarcados de Oriente, Antioquía, Alejandría y Constantinopla, el primero de éstos, con su *hinterland* próximo y remoto, desplegó una intensa actividad creadora en el campo de la liturgia. Un núcleo bastante antiguo contiene la llamada *Liturgia de los apóstoles*, de los sirios orientales, que, sin embargo, sólo en el siglo V surgió en su forma acabada en lengua siríaca y vino a ser la liturgia de los nestorianos, de los caldeos unidos y de los cristianos de Malabar[3].

Una especial riqueza de anáforas (formularios del canon) distingue a la liturgia siríaca occidental, cuyo formulario básico ha de verse en la *Liturgia de Santiago*, procedente de Jerusalén, testimoniada tanto por las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén como por los escritos de Jerónimo. Conocida ya en traducción siríaca por el autor del *Testamentum Domini* (siglo V), se convirtió en la liturgia normal de los cristianos en la región de Edesa (jacobitas)[4].

Antioquía misma, o por lo menos su entorno inmediato, es la patria de la llamada *Liturgia clementina* y de la *Anáfora de los doce apóstoles*, que hoy día se considera en general como base y pauta de la liturgia de san Juan Crisóstomo, y probablemente estaba ya en uso en la capital siria con anterioridad al concilio de Éfeso[5].

2. La detallada descripción y definición de las liturgias en razón de su forma y contenido es tema que compete a la historia de la liturgia. Una primera información en S. SALAVILLE y A. RAES (v. antes bibliogr.). Bibliografía general en A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* 215-247, a completar con G. KRETSCHMAR, RGG[3] IV 404-407; A. RAES, LThK[2] VI 1087-91; B. FISCHER, ibid. 1091-1095 y las reseñas bibliográficas periódicas del ALW.

3. El Pontificio Instituto Oriental de Roma tiene en curso de publicación todas las *Anaphorae syriacae* (1939ss).

4. Sobre las liturgias sirias orientales v. últimamente B. BOTTE, *Les anaphores syriennes orientales*, y D. WEBB, *La liturgie nestorienne des apôtres Addai et Mari*, en *Eucharisties d'Orient et d'Occident* II, en «Lex orandi 47», París 1970, 7-24, 25-49. La liturgia clementina en *Const. Apost.* VIII 5, 11-15, 11.

5. H. ENGBERDING, *Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltexte*, OrChr 12 (1937) 213-247.

Alejandría se creó ya en la llamada *Liturgia de san Marcos* su formulario más antiguo, que viene testimoniado por textos en papiro de los siglos IV/V e influyó en los textos oracionales del Eucologio atribuido al obispo Serapión de Thmuis († después de 362)[6]; bajo la forma de *Liturgia ciriliana* está todavía en uso entre los coptos. A la *Liturgia de Marcos* se añadieron luego las *Liturgias de Basilio* y *de Gregorio*, que se tomaron de Asia Menor o de Siria y fueron traducidas al copto. Los formularios litúrgicos coptos fueron también aceptados por los etíopes, que los tradujeron a la lengua del país y los enriquecieron con varias anáforas.

Los dos formularios de la liturgia bizantina, los de Basilio y de Crisóstomo, no son creaciones originales de la capital del imperio. El primero, más usado durante largo tiempo que el segundo, hay que relacionarlo efectivamente con su titular, que refundió una liturgia existente ya en Cesarea. El segundo, que sólo desde el siglo X es designado con el nombre del Crisóstomo, pudo muy bien haber llegado a Constantinopla antes del 431 en la forma de la ya mencionada *Anáfora de los doce apóstoles* y ser reestructurado por el obispo Nestorio[7].

Entre todas las liturgias orientales, la más propagada fue la bizantina, sobre todo en los pueblos eslavos, en cuya misión había sido empleada ya en versión paleoslava. Entre los rasgos característicos de las liturgias orientales, tal como aparecen en los siglos IV/V, hay que mencionar en primer lugar su concepción de la liturgia como participación en el culto celebrado por los ángeles en el cielo; la celebración de los misterios tiene una estructura dramática. Al mismo tiempo, la discusión teológica de la época se ve reflejada en la liturgia en la manera de subrayar los hechos salvíficos del redentor y la omnipotencia del *Logos* divino: la liturgia se convierte en solemne representación de la acción sacerdotal de Cristo, y las acciones litúrgicas son «imágenes y símbolos que transmiten la realidad de la obra salvífica histórica, principalmente de la resurrección» (Schulz). Esta concepción de la

6. Textos en QUASTEN, *Monumenta* 44-48, 49-67.

7. Sobre la historia de los orígenes de los dos formularios bizantinos, v. la recapitulación del estado actual de la investigación en H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie*, Friburgo 1964, p. 18-28.

liturgia está representada principalmente por san Juan Crisóstomo y por Teodoro de Mopsuestia[8].

Dado que el cristianismo occidental no poseía entonces una pluralidad de lenguas aptas para la liturgia, y además, fuera de Roma no pudo imponerse ninguna sede eclesiástica del rango de Antioquía o de Alejandría, faltan aquí dos de los importantes presupuestos de diferenciación de las liturgias que se daban en Oriente. Así, todas las liturgias occidentales están ligadas a la lengua latina. Resulta obvio suponer que antes de que quedasen plasmados los dos grandes tipos de la liturgia occidental, el gálico y el romano africano, existiera una forma fundamental occidental común, de la que Roma se desvinculó en fecha relativamente temprana, mientras que el rito gálico —entre cuyas subclases se cuentan la liturgia hispánica antigua, la ambrosiana, la gálica antigua y la céltica— se abrió más tarde a influjos orientales[9]. Entre los rasgos comunes del tipo gálico se cuenta un orden relativamente homogéneo de la celebración de la misa, que apenas si conoce oraciones que recurren invariablemente, ni tampoco un canon fijo, sino que tiene un formulario propio para cada domingo y cada fiesta.

En muchas oraciones se acusa una desviación de la vieja tradición, como, por ejemplo, en el prefacio, que con frecuencia abandonó el carácter de la antigua acción de gracias para adoptar el de un oración impetratoria. También en la parte de oración propiamente dicha, con su propensión a prolijos enunciados patéticos, se muestra el influjo de Oriente, que se registra asimismo en el rito de presentación de los dones, situado antes del comienzo de la misa. Finalmente, el gusto por la fastuosa celebración de los ritos recuerda rasgos análogos de las liturgias orientales.

Como peculiaridad llamativa puede reconocerse en las liturgias hispánica y gálica la repercusión de la polémica con el arrianismo, lo que hace que se relegue a segundo término la idea de la mediación de Cristo y se marque con más fuerza la dirección de la oración a Cristo mismo. A esto responde además una especial

8. Sobre el desarrollo de la forma simbólica de la liturgia bizantina v. la obra arriba mencionada de H.-J SCHULZ.

9. J.A. JUNGMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit* 216-226.

veneración de la Trinidad, tal como existe también en la liturgia bizantina [10].

Sólo en la liturgia milanesa viene a notarse en fecha relativamente temprana, al lado de estos rasgos gálicos comunes, el influjo romano, puesto que ya en tiempos de san Ambrosio se emplea el canon de la misa romana.

La liturgia de Roma, primitivamente griega, llevó a término la traducción al latín, iniciada ya en el siglo III, con la introducción del canon latino hacia el año 370 [11]. Su característica más importante es la firme adhesión a la idea de la mediación de Cristo, que se manifiesta en las doxologías de las oraciones de la misa, las cuales terminan con un sencillo *per Christum*, dejando para la piedad popular la interpelación directa a Cristo. Renuncia además a elementos dramatizantes y poéticos (por ejemplo, al himno) en la estructuración de la misa, con lo cual conserva un rasgo de solemnidad sobria y objetiva, poco adecuada, por lo demás, para promover una mayor participación activa del pueblo. Sólo el posterior intercambio litúrgico con el área de la liturgia gálica aportó mayor viveza en este sentido.

Nuevos elementos en la liturgia sacramental

La nueva situación misionera del siglo IV tuvo incidencia primeramente en el ámbito de la liturgia bautismal. En este terreno, la antigua institución del catecumenado sufrió una crisis poco menos que asombrosa, que sin embargo se hallaba en una cierta conexión con el reconocimiento público del cristianismo. Mientras que anteriormente la recepción de un pagano en el catecumenado presuponía un compromiso con la nueva fe entendido seriamente y tomado en serio bajo todo respecto, al que respondía la inmediata e intensa preparación, por lo regular de tres años, para la recepción del bautismo, ahora en cambio se elevó, sí, el número de los que solicitaban la admisión en el catecumenado, pero al mismo tiempo también el número de los que tomaban esta admisión como

10. J.A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster ²1962; id., *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im Mittelalter* en «*Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*», Innsbruck 1960, p. 3-86.

11. TH. KLAUSER, *Der Uebergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, MiscMercati, SteT 121 (Roma 1946) 467-482.

una profesión provisional del cristianismo, pero luego diferían la recepción del bautismo, con frecuencia hasta una enfermedad grave o incluso, como dice el Crisóstomo, «hasta el último aliento», de modo que para ellos se convertía burdamente el bautismo en una especie de sacramento de moribundos, en el «último sacramento» [12].

Las causas de este extraño proceso admiten diferentes explicaciones [13]. Entre los que retrasaban el bautismo se cuentan no sólo emperadores como Constantino y Teodosio, sino hombres como Basilio, Gregorio Nacianceno, el Crisóstomo, Ambrosio y otros, a los cuales su implicación en los avatares de su profesión profana, así como la convicción de su falta de madurez personal, parecía aconsejarles la dilación. Sin embargo, en la mayoría de los casos el factor decisivo era sin duda el hecho de que con la recepción en el grupo de los catecúmenos se acreditaba ya uno como cristiano (con las ventajas que ello acarreaba), pero luego, ya fuera por comodidad o por miedo de no estar a la altura como cristianos, se podía evadir la responsabilidad moral exigida sin ambages por la predicación cristiana [14].

El resultado era la inquietante elevación del número de los cristianos sólo de nombre dentro de las comunidades [15]. La Iglesia sacó las consecuencias de tal estado de cosas y reestructuró el catecumenado habitual, segregando de la gran clase de los catecúmenos a los verdaderos aspirantes al bautismo. Para este segundo grupo se completó el anterior modo de admisión con una catequesis introductoria [16], que les proporcionaba un primer cono-

---

12. Véase la drástica descripción de un bautizo en el lecho de muerte por el CRISÓSTOMO, *Cat. ad illum.* I, 1. Censura de la dilación del bautismo también en *In Joh. hom.* 18, 1; *In Act. hom.* 23, 4; *In ep. II ad Cor. hom.* 2, 6; BASILIO, *Hom. in s. bapt.* 7; GREGORIO NISENO, *De iis qui bapt. differunt;* AMBROSIO, *Expos. in Luc.* 7, 220s, 225; *De Hel. et iej.* 22, 83-85; *De Noe* 25; *Ep.* 79 y 80.

13. Apenas si se puede hablar aquí de falta de celo en el clero dedicado a la cura de almas; más bien hay que pensar en su ocupación excesiva, sobre todo en las grandes aglomeraciones urbanas. El CRISÓSTOMO, *In Act. hom.* 46, 3 narra un episodio de un bautismo masivo de catecúmenos sin instrucción, que claramente se refiere a una situación de emergencia (terremoto o alguna otra catástrofe: ὀργὴ Θεοῦ), en la que los catecúmenos pugnaban por recibir el bautismo y en realidad lo recibieron.

14. CRISÓSTOMO, *Cat. ad. illum.* 1, 7 trata el problema por extenso y señala el paralelo de la dilación de la penitencia. Así también AMBROSIO, *Expos. ps. 118,* 16, 43; *De paen,* 2, 98.

15. AGUSTÍN, *De cat. rud.* 5, 9 pone en guardia contra la admisión de tales aspirantes: *non vult fieri (christianus) potius quam fingere;* cf. también *Conf.* 1, 11, 18, y AMBROSIO, *Ep.* 17, 8 *(nomine Christiani).*

16. *De cat. rud.* ofrece dos muestras de tales catequesis.

cimiento del camino de la salvación y les ponía en condiciones de sacar provecho de las enseñanzas ofrecidas en la predicación normal, a la que efectivamente tenía acceso. A esta catequesis seguía el rito de admisión, que consistía en una imposición de las manos, acompañada de una señal de la cruz *(consignatio)* y, por lo menos en África del norte y en Roma, de la entrega de la sal [17].

Si luego el catecúmeno no acababa de resolverse a participar en la preparación directa para la recepción del bautismo, pertenecía desde entonces a la masa anónima de aquellos a quienes se dirigía anualmente la amonestación de los obispos para que, por lo menos al comienzo de la cuaresma, se inscribieran nominalmente en el registro de los inmediatos aspirantes al bautismo (ἀπογράφεσθαι, *nomen dare)* [18]. A este grupo de los φωτιζόμενοι, *competentes* o *electi* (Roma) proporcionaba la Iglesia una instrucción destinada especialmente a ellos, así como una educación religiosa, sobre cuyo contenido nos informan las catequesis conservadas de Oriente y Occidente. La instrucción abarcaba, como ya anteriormente, una introducción en la Sagrada Escritura, la comunicación del símbolo de la fe *(traditio symboli)* y del padrenuestro, que se aprendían de memoria para poder repetirlo en la solemne profesión bautismal [19]. La instrucción iba acompañada de reiteradas oraciones, imposiciones de manos y señales de la cruz que había de fortalecer al candidato en su camino hacia el bautismo y protegerlo contra influjos diabólicos [20]. La duración de esta preparación se reducía sin embargo en la práctica —no obstante la mención de los tres años todavía bastante frecuente en las fuentes— a una *quadragesima;* de ahí que, pese a todos los empeños de los obispos, muchas veces no se lograra un «entrenamiento» verdaderamente eficaz «en lo cristiano». Al terminar la cristianización de los pueblos del Mediterráneo y propagarse el bautismo de los niños, ya casi el único practicado, llegó también a su fin esta forma de catecu-

17. Sobre el significado de la ceremonia de la sal, cf. A. STENZEL 171-175.

18. *Itin. Eger.* 45, 1; CRISÓSTOMO, *Cat. bapt.* 1, 2; 2, 1; TEOD. MOPSUEST., *Cat.* 12; AMBROSIO, *Expos. ev. Luc.* 4, 76; ep. 80, 1-6; AGUSTÍN, *Conf.* 8, 2, 4; 9, 6, 14; *Sermo* 132, 1: *ecce Pascha est, da nomen ad baptismum.*

19. *Itin. Eger.* 46, 3; CRISÓSTOMO, *Hom. ad Antioch.* 3, 1; TEOD. MOPSUEST., *Cat.* 11, 1; 12, 25; AMBROSIO, *Ep.* 20, 4; AGUSTÍN, *Sermo* 213-214 *(traditio symboli); Sermo* 56-59 (padrenuestro); *Sermo* 215 *(in redditione symboli).*

20. Sigue teniendo vigencia F.J. DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual,* Paderborn 1909; la investigación posterior, compendiada por K. THRAEDE, RAC VII 85-100 (con bibliogr. 114-117).

menado. La misión de los germanos, que daba la preferencia al bautismo de tribus enteras, tuvo que desarrollar nuevos medios y métodos para la inserción en la vida y en la fe del cristiano.

Al incrementarse el número de las familias cristianas, el bautismo de los niños adquiere mayor difusión e importancia, aunque no sin una discusión intraeclesial sobre la fecha de su administración, además de la polémica con los pelagianos sobre su licitud. En Oriente salieron en su defensa principalmente Gregorio Nacianceno y el Crisóstomo, alegando como razón que a los niños todavía exentos de pecados personales les confería la filiación divina y al mismo tiempo «un sello y una consagración» [21]. En Occidente, san Agustín defendió el bautismo de los niños como antigua tradición y lo justificó teológicamente contra los donatistas y pelagianos, contra estos últimos sobre todo a través de su doctrina sobre el pecado original [22]. No se desarrolló un ritual bautismal especial para los niños, se conservó el rito de admisión del catecumenado, fuera de lugar para ellos, a saber, la imposición de las manos, la señal de la cruz y la entrega de la sal bendita; las respuestas a las preguntas del bautismo y la *redditio symboli* estaba a cargo de los padrinos o de los padres, que los asistían también durante el acto del bautismo [23].

En los siglos IV y V creció aún más la importancia de la disciplina del arcano [24], cuyo sentido no se capta, por cierto, adecuadamente si se la entiende simplemente como el mantenimiento en secreto de textos y ritos sagrados. En todo caso, el símbolo de la fe y el padrenuestro eran conocidos por la liturgia cristiana y por la Biblia; además la publicación de catequesis mistagógicas propagó también el conocimiento de la liturgia del bautismo y de la misa. Más bien se trata de no hablar de los misterios en presencia de intrusos ni permitir su asistencia en la celebración de los mismos. Son intrusos todos aquellos que carecen del presupuesto requerido para la recta inteligencia y la vivencia de los misterios. Ahora bien, este presupuesto sólo se adquiere con la «iniciación», con la práctica cultual. Quien no ha recibido la filiación divina no

21. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 40, 7, 23; CRISÓSTOMO, en AGUSTÍN, *C. Julian.* 1, 21.
22. J.C. DIDIER, *S. Agustin et le baptême des enfants*, RevÉAug 2 (1956) 109-129.
23. *De cat. rud.* 26, 50; *Ep.* 98, 5, cf. J.C. DIDIER, MSR 22 (1965) 79-90.
24. La documentación en O. PERLER, RAC I 667-676; además A. STENZEL 147-153; sobre el Crisóstomo últimamente TH. FINN 37-39.

puede todavía, según Teodoro de Mopsuestia, rezar el padrenuestro conveniente y eficazmente[25], por lo cual sólo inmediatamente después de la iniciación se descubre al neófito el último sentido del bautismo y de la eucaristía. Es innegable que aquí se dejaron sentir influjos procedentes del ámbito de la inteligencia no cristiana de los misterios, que sin embargo pudieron ser aceptados por la Iglesia, con tanto menos reparo cuanto más vigencia real iban perdiendo aquellos mismos misterios.

También la celebración de la eucaristía se apropió nuevos elementos en los siglos IV/V y mediante su ulterior desarrollo, se fue acercando más y más a la forma de la «misa»[26]. Primeramente la liturgia de la palabra, por lo regular con sus tres lecturas, del Antiguo Testamento, del Apóstol y del Evangelio y los textos cantados que se insertaban entre éstas alcanzó su forma final. Las lecturas, que comienzan inmediatamente después de la entrada del clero y del saludo a la comunidad, son ejecutadas por el lector, o por el diácono (en el caso del Evangelio); el salmo intermedio está a cargo de un cantor que lo proclama desde el ambón. En el salmo se inserta, según el sentido de la sección, un estribillo *(responsum)* recitado por el pueblo; en el primer canto se toma éste del salmo mismo, en el segundo es el versículo del *alleluya*[27], que da paso al Evangelio. En el ámbito de Antioquía se desarrolló en este lugar el canto antifonal, en el que el pueblo, dividido en dos coros, cantaba alternativamente los versículos del salmo[28]. A la homilía del obispo seguían las intercesiones, oraciones introducidas con un *oremus*, por los catecúmenos, los penitentes, los fieles y por el mundo entero, a los que las comunidades de Oriente (Jerusalén y Antioquía) respondían cada vez con la invocación *kyrie eleison*[29].

Esta costumbre fue adoptada en Occidente, donde aparece en la forma de la letanía de *kyries* en lugar de las interce-

25. TEOD. MOPSUEST., *In Rom.* 8, 15.

26. J.A. JUNGMANN, *Von der «Eucharistie» zur «Messe»*, ZKTh 89 (1967) 29-40. Es fundamental para todas las cuestiones particulares sobre el desarrollo de la liturgia de la misa J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, trad. cast.: *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid [4]1968; H. ZWINGGI, *Der Wortgottesdienst bei Augustinus*, LJ 20 (1970) 90-113; 129-140.

27. H. ENGBERDING, *Alleluja*, RAC I 216-233, y A.G. MARTIMORT, en *Kyriakon* II, escrito de homenaje a J. Quasten, Münster 1970, p. 811-834.

28. Teodoreto, HE 2, 24, 9-10; Filostorg., HE 3, 13.

29. *Itin. Eger.* 24; *Const. Apost.* 8, 6.

siones corrientes, pero al fin queda desplazado al comienzo de la misa, acompañando la entrada del clero y terminando con una *oratio*[30]. El *oremus* de las intercesiones que quedó de ellas viene a ser la introducción de la oración sobre los dones de pan y vino, que representa la transición a la misa sacrificial.

Tanto la anáfora de Oriente como el canon de la misa latina acusan al principio todavía una estructura unitaria y clara. La gran oración eucarística de acción de gracias se pronuncia en voz alta ante la comunidad que guarda silencio —tal es aún hoy día el sentido del término *praefatio* cuando se emplea para designar todo el canon[31]—; este silencio se rompe hacia el año 400 por el *trisagio (sanctus)* tomado de Oriente. El Occidente, contrariamente al Oriente, desarrolla en esta época una plétora de prefacios en sentido estricto, que en cada caso desarrollan un nuevo motivo para la acción de gracias eucarística[32].

El pensamiento central de la entera acción de gracias es la oblación del sacrificio, de la que en el canon romano se habla ya como preparación en el *te igitur* y *quam oblationem* y que luego se consuma con las palabras de la institución, que al mismo causan la consagración de los dones de pan y vino. Siguen las oraciones *supra quae* y *supplices*, que renuevan la oblación y piden que sea aceptado definitivamente el sacrificio por el Padre; la solemne doxología final, confirmada con el *amen* del pueblo, pone término al canon.

En el grupo litúrgico antioqueno, tras el relato de la institución (desde la catequesis bautismal de Cirilo) se invoca a Dios en una oración especial, la llamada *epiclesis* de consagración, rogándole se digne enviar al Espíritu Santo sobre las ofrendas para que él las convierta en la carne y sangre del Señor y así redunden en salvación para los que las reciban[33]. La clara estructura del canon fue un tanto perturbada por la inserción de oraciones de intercesión antes y después de la *anamnesis*, para las que, una vez más, ofreció el modelo el Oriente. En ellas se asocia la oblación con

30. Una forma completa se ha conservado en la llamada *Deprecatio Gelasii*, cf. B. Capelle, RBén 46 (1934) 126-144, y C. Callewaert, RHE 38 (1942) 20-45.

31. Chr. Mohrmann, *Sur l'histoire de praefari-praefatio*, Vig. Chr. 7 (1953) 1-15, en *Études sur le latin des chrétiens* III, Roma 1965, p. 291-305.

32. A. Stuiber, *Libelli sacramentorum romani*, «Theophaneia» 6 (Bonn 1950).

33. Sobre la *epiklesis* B. Botte, SE 6 (1954) 48-72, y J.P. de Jong, ALW 4 (1955) 245-278, 5 (1957) 33-79.

oraciones por la Iglesia local y universal y por su clero, y al hacerlo se menciona el nombre de la Madre de Dios, de varios mártires y santos con los que los fieles se sienten como una gran comunidad, añadiéndose además los nombres de personas que desean que sea acogido en el sacrificio algún interés suyo particular; finalmente en las misas de difuntos se mencionan los nombres de aquellos de quienes se quiere hacer especial memoria en el sacrificio.

Mientras que en las liturgias orientales la parte de la celebración eucarística relativa a la comunión se ve considerablemente ampliada con la incorporación de varios nuevos ritos particulares [34], en la misa latina mantiene su acusado carácter de sobriedad y sencillez. A la fracción del pan, el ósculo de paz y el padrenuestro sigue inmediatamente la comunión del clero y de los fieles bajo ambas especies, siendo el diácono quien ofrece el cáliz. La recepción de la eucaristía por todos los participantes en la celebración fue mucho más normal en Occidente que en Oriente. Después de la comunión, el diácono, pronunciando la fórmula «inclinad la cabeza», anunciaba la oración de despedida, la *oratio super populum*, que entonces era corriente en todas las misas. Ahora bien, parece ser que ya en el siglo v se introdujo la *postcommunio*, última de las tres oraciones que, como conclusión de la letanía de los *kyries*, de la preparación de las ofrendas y del rito de la comunión, deben considerarse con razón, por lo lacónico del enunciado y su pureza estilística, como destacadas creaciones de la liturgia romana. Más tarde se reunirán, juntamente con los prefacios, en los llamados *sacramentarios*, que representan por tanto formularios de las oraciones que ha de recitar el sacerdote en la celebración de la misa [35].

Sorprende a primera vista el que precisamente la Iglesia de los siglos IV/V se atuviera con sistemática firmeza e intransigencia a la extremadamente severa disciplina penitencial practicada hasta entonces, cuando la creciente afluencia de gentes mediocres hubiera hecho esperar también aquí cierto suavizamiento, como sucedió en el caso del catecumenado. Sin embargo, el testimonio de las fuen-

---

34. J.M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae* III 485-519.

35. Sobre los sacramentarios tempranos y sobre la fecha de su origen véanse las introducciones a la historia de la liturgia latina.

tes es incontrovertible: junto con un desenvolvimiento ulterior en detalles secundarios, la organización existente recibe cada vez mayor fijación canónica a través de escritos episcopales, acuerdos sinodales y decretales; todo ello dificultaba los procedimientos elásticos, pero sobre todo dejaba intacto el principio de la irrepetibilidad de la penitencia [36].

Si bien se echa de menos todavía un criterio seguro acerca de qué faltas concretas están sujetas a la penitencia pública de la Iglesia y cuáles no, y si bien Agustín recalca que la gravedad de la culpa ha de estimarse según la intención del pecador [37], en la práctica se toma como pauta un catálogo bastante homogéneo de tales pecados: idolatría, herejía y cisma, homicidio, aborto, adulterio, hurto grave, odio irreconciliable, calumnia, embriaguez, asistencia a representaciones de teatro inmorales; tales son las enumeraciones más o menos completas de delitos merecedores de penitencia en aquellos decenios [38].

Así pues, de acuerdo con la praxis precedente, el pecador que por decisión propia se descubría a su obispo, o cuya transgresión era notoria, era incluido durante el culto público en la categoría de los penitentes por sentencia formal del obispo [39]. Puesto que entonces el pecador no era ya miembro pleno de la comunidad eclesial, sólo podía, al igual que los catecúmenos, asistir a la liturgia de la palabra, o por lo menos no le era ya lícito aportar su ofrenda al sacrificio ni participar en la comunión. En Oriente, donde por regla general se propendía a una práctica más suave, se procuraba reforzar la voluntad de expiación del pecador mediante el desarrollo de varios grados de penitencia y, por medio de un sacerdote penitenciario que se cuidase de él (así por lo menos en Constantinopla), se intentaba facilitarle el retorno gradual a la plena comunión eclesial [40]. Durante el período de penitencia impuesto, cuya duración dependía de la gravedad de la culpa, del ardor penitencial y del juicio del obispo, y que era variable según

36. AMBROSIO, *De paen.* 2, 10: *sicut unum baptisma ita et una paenitentia.*

37. *De div. quaest.* 83, 26; cf. también *Enchir.* 21.

38. Uno de estos catálogos en AGUSTÍN, *Sermo* 351, y CESÁR. DE ARLES, *Sermo* 179. PACIANO, *Paraen.* 4 quería atenerse a la antigua terna de idolatría, homicidio, adulterio, pero halló contradicción.

39. *Ordo paenitentium: Conc. Araus.* (441), c. 3; *Conc. Arel.* II, c. 28.

40. Véase J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Friburgo 1955.

las regiones, los penitentes recibían con frecuencia, en la celebración del culto, la bendición especial del obispo [41].

La fecha fijada para el comienzo de la penitencia era al principio el lunes de pentecostés y luego, aunque seguramente ya en el siglo V, el lunes después de la primera domínica de cuaresma. Terminaba con el acto solemne de la readmisión, la *reconciliatio*, que, excepto en casos urgentes, estaba reservada al obispo. Según parece, tenía lugar el día de jueves santo [42], concretamente entre el evangelio y el ofertorio. Tras una alocución oraba el obispo, rogando al Señor se dignase restituir al penitente a su Iglesia, luego imponía la mano al penitente arrodillado delante de él y lo ponía en pie [43].

La pertenencia a la categoría de los penitentes, sobre todo en regiones de Occidente, acarreaba al sujeto un sinfín de molestias interiores y de restricciones en su vida privada y profesional. Ya el carácter público de la penitencia formulaba unas exigencias que muchas veces los cristianos medios de entonces se sentían incapaces de afrontar, aun cuando la discreción del obispo, el consuelo ofrecido por el clero y la intercesión de la comunidad en su favor podían servirle de alivio. Las penitencias impuestas, a saber, el ayuno, la prohibición de contraer matrimonio durante el período de penitencia, la renuncia a la vida conyugal de los penitentes casados, duraban a veces cinco, diez, veinte años y en algunos casos, sobre todo en Hispania, donde se propendía al rigorismo, hasta el fin de la vida [44]. Todo fallo durante el período de penitencia acarreaba la exclusión perpetua de la comunidad eclesial, que a veces se denegaba incluso en trance de muerte. Pero lo más grave de todo era que hasta el penitente reconciliado llevaba por todo el resto de su vida el sambenito de su *status* de otrora. Así, no sólo le era recusada para siempre la admisión en el estado clerical, sino que si era casado debía renunciar en adelante a sus derechos conyugales, no podía desempeñar ningún cargo público, no podía ejercer ciertas profesiones, entre ellas la milicia; en una palabra, estaba obligado a llevar durante toda la vida una forma

41. Sozóm. HE 7, 16, 4-7 describe el rito corriente en Roma.

42. Inocencio I, *Ep.* 1, 7.

43. León I, *Ep.* 18, 13; 19, 6; Jerónimo, *Dial. c. Lucif.* 5.

44. Así los sínodos españoles de Elvira (hacia 306), Zaragoza (380), Toledo I (hacia 400).

de existencia que sólo un monje se imponía voluntariamente. La no observancia de estas obligaciones era considerada como una recaída que entrañaba la exclusión perpetua de la comunión eclesiástica [45].

La causa de este rigorismo, sobre todo en la Iglesia occidental, habrá que verla primerísimamente en el hecho de querer aferrarse a una idea de la Iglesia, que aun en las nuevas condiciones de los siglos IV/V, quería ver realizada en cada comunidad la *communio sanctorum* en sentido estricto e incluso garantizarla con severas sanciones. Naturalmente esta actitud daba más importancia al exacto cumplimiento de las sanciones impuestas que al fomento de la voluntad de expiación por parte del penitente.

Una honrosa excepción ofrece san Agustín, al que su itinerario religioso personal, su pensamiento teológico y su conciencia de la responsabilidad personal lo movían a adoptar una postura más conciliante [46]. Es verdad que no dejó de reconocer a la disciplina penitencial un puesto verdaderamente importante en la vida de la comunidad, pero nunca olvidó tampoco que la Iglesia en el mundo producirá siempre inevitablemente «trigo y cizaña», y precisamente ésta fue la Iglesia que defendió contra el puritanismo de los donatistas. No se hicieron esperar las consecuencias de aquel rigorismo. A la dilación del bautismo vino a añadirse también la dilación de la penitencia pública eclesiástica, dilación que la Iglesia combatió entonces — diferentemente que en el caso del bautismo — de forma remisa, sobre todo cuando se trataba de personas todavía jóvenes, e incluso llegó a aconsejarla. Se invitaba al pecador a hacer de su vida entera una constante preparación para la penitencia y la reconciliación [47], que quedaron reservadas a la edad avanzada. Así, poco a poco se fue restringiendo el período de penitencia al breve espacio de la última enfermedad y la reconciliación se otorgaba poco antes de la defunción. Se salvaba de este modo el principio de la irrepetibilidad de la penitencia, pero al mismo tiempo se le quitaba su sentido pastoral. Las consecuencias de este proceso fueron en conjunto tan negativas que a la

---

45. La documentación en POSCHMANN, HDG IV 3 (1951) 55s.

46. Sobre la práctica agustiniana de la disciplina penitencial, véase F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965, 490-496, y J. VERMEYLEN, *Le cheminement de la pénitence selon s. Augustin*, CollMechl 51 (1966) 514-546.

47. AMBROSIO, *De paen.* 2, 11, 107; *Conc. Arel.* II can. 24; CESÁR. DE ARLES, *Sermo* 256, 4; 258, 2.

larga se hizo inevitable una solución radicalmente nueva, la penitencia privada.

En la época que nos ocupa se observan mayores empeños de la Iglesia por integrar en el ámbito litúrgico el contrato matrimonial y la celebración de la boda, tanto más cuanto que estos acontecimientos de la vida estaban insertos más que otros en usos paganos o profanos [48]. Se censuran cada vez más algunos rasgos de estas costumbres, como ciertas danzas en la celebración de la boda, se procura hacerlos aceptables mediante una interpretación cristiana, por ejemplo, la coronación [49]. Al mismo tiempo se hace hincapié en que el contrato matrimonial sea bendecido públicamente por el obispo o por un sacerdote. Aquí se descubren claros inicios de un proceso de formación del rito litúrgico del matrimonio. En Oriente se invitaba al obispo o al sacerdote a la celebración de la boda en el hogar de los esposos: la ceremonia consistía en una oración de bendición sobre los esposos, enmarcada en un canto de salmos, pero hasta el siglo VIII no se registran textos litúrgicos fijos. Ya en el siglo IV se menciona también la bendición de la corona nupcial y la coronación por el sacerdote, coronación que acabó por dar el nombre (στεφάνωμα) al rito bizantino del matrimonio [50].

En Alejandría es usual hacia fines del siglo IV el acto de juntar el sacerdote las manos de los novios. En Occidente, el *Ambrosiaster* habla, en un principio algo vagamente, de una bendición en la celebración de la boda, luego el papa Siricio y Ambrosio mencionan el uso de la *velatio*, en la que el sacerdote extiende un velo sobre las cabezas de los desposados [51]. El *Praedestinatus* (hacia 430-440) menciona por primera vez una celebración eucarística en conexión con la celebración del matrimonio. Una prescripción canónica de bendición del matrimonio por el sacerdote sólo existe en esta época en el caso de clérigos de órdenes menores, a los que les estaba permitido el matrimonio [52].

---

48. K. RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des 1. Jahrtausends*, Münster 1962.

49. K. BAUS, *Der Kranz in Antike und Christentum*, Bonn (reimpr.) 1966, p. 93-112.

50. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 231 y 232; CRISÓSTOMO, *In Genes. hom.* 48, 6.

51. AMBROSIASTER, *In Ep. 1 ad Cor.* 7, 40; AMBROSIO, *Ep.* 19. PAULINO DE NOLA describe en *Carm.* 25 la boda del lector Julián, más tarde obispo de Eclana.

52. *Praedest.*, 3, 31; SIRICIO, *Ep. ad Himerium Tarrac.* 8; INOCENCIO I, *Ep. ad Victr.* 4-6.

El rango de la fiesta pascual, que sigue llamándose como antes el *mysterium praecipuum* y la *excellentior festivitas* entre todas las fiestas[53] que conoce la liturgia, viene destacado también en la vida pública desde que los emperadores cristianos, a partir de Valentiniano I, honran tal día con una amnistía especial de los condenados a prisión (con excepción de determinados delitos graves)[54]. Por cierto, en Oriente se produjo una cierta mutación en la inteligencia teológica de la fiesta, dado que en conexión con las discusiones trinitarias y cristológicas de la época, la pasión del Redentor quedó un tanto relegada a segundo término frente a la idea de la resurrección. En Occidente en cambio se mantuvo firmemente su sentido primigenio, conforme a lo cual se celebraba con el triduo pascual de viernes santo al domingo de resurrección «el misterio de la muerte y de la resurrección», que había otorgado la nueva vida a la humanidad[55].

En el siglo IV entra el tiempo pascual en la fase final de su evolución hacia un gran ciclo pascual, puesto que entonces se antepone a la fiesta un período relativamente largo de preparación, la *quadragesima*. El concilio de Nicea menciona por primera vez la Τεσσαρακοστή sin especial declaración sobre su contenido. Eusebio habla de un ejercicio ascético de 40 días antes de pascua y Cirilo de Jerusalén se refiere a una *metanoia* de 40 días[56]. Anastasio, en su estancia en Roma el año 340, halló la usanza de un ayuno de 40 días. Sólo tras una evolución de cierta duración se impone el número fijo de 40 días de ayuno[57]. Sobre la estructura litúrgica y el sentido de esta *quadragesima* informan los predicadores de la época, sobre todo Agustín y el papa

---

53. LEÓN I, *Sermo* 47, 1; 48, 1.
54. Cod. Theod. 9, 38, 3 (367) 46 (368) 7 (384) 5 (385); Cod. Justin. 1, 4, 3. Cf. LEÓN I, *Sermo* 40, 5; 45, 4; 47, 3.
55. Cf. W. HUBER, *Passa und Ostern* 156-206, aunque contra él hay que hacer notar que León I, en sus sermones de *quadragesima*, entiende todavía absolutamente la muerte y la resurrección juntas como idea fundamental de pascua; véase especialm. *Sermo* 43, 3 y 48, 4; AGUSTÍN, *Ep.* 55, 24 habla de un *triduum crucifixi, sepulti, resuscitati*.
56. *Conc. Nicaen.*, can. 5; EUSEBIO, *De Soll. pasch.* 4; CIRILO JEROSOLIM., *Procat.* 4.
57. ATANASIO, *Carta pascual* de 341, apéndice. JERÓNIMO, *Ep.* 24 habla del carácter voluntario del ayuno. Sócrates HE 5, 22 menciona un ayuno en las tres semanas antes de pascua en Roma.

León I[58]. Como en ningún otro sector del año litúrgico, los días feriados de la *quadragesima* fueron dotados poco a poco de una liturgia pública que en Roma se celebraba como las «estaciones». Cada día se tiene una *statio*, reunión en el lugar fijo de esta celebración, en una de las iglesias de las regiones de Roma; la ceremonia era celebrada por el papa mismo y en ella recibían la comunión los numerosos fieles asistentes a la misma.

El ayuno que acompañaba a la *quadragesima* no estaba prescrito por la Iglesia en el sentido moderno, sino que era más bien una forma de restricción adoptada como cosa obvia. Se hacía una sola comida, la cena vespertina, en la que además se renunciaba a vino y carne[59]. Más importancia se da en cambio a la autodisciplina, a la meditación y a la vuelta a sí, que se había de expresar en el auténtico amor del prójimo, en la prontitud para el sacrificio personal (limosna) y para la reconciliación.

Dado que la *quadragesima* era al mismo tiempo el período preferido para la immediata preparación de los «competentes» o *electi* para la recepción del bautismo, y de los penitentes para su *reconciliatio*, en la liturgia de ciertos días se ve claramente la influencia en este sentido. Así es probable que los catecúmenos fueran admitidos a la liturgia de las «estaciones» los domingos 3.°, 4.° y 5.° de *quadragesima*, para ser informados del tenor del símbolo bautismal y del padrenuestro[60]. La última semana estaba naturalmente marcada por el tema de la pasión del Redentor, cuya estructuración litúrgica variaba sin embargo según las regiones. En Jerusalén se elegían las lecturas que reproducían los acontecimientos de la semana de pasión según los días y las horas, conforme a los relatos evangélicos; en Hispania y en África septentrional se compilaba una lectura seguida de la historia de la pasión, mientras que en Roma se optó por la lectura entera de la pasión en cuatro días diferentes, cada uno según un Evangelio.

---

58. Lista de los sermones de Agustín sobre la materia en S. POQUE, SChr 116, 352-354 (alrededor de 30); los 12 sermones de León I de *quadragesima*, SChr 49.

59. AGUSTÍN, *Sermo* 210, 10s, censura, por cierto, a algunos cristianos que volvían a desvirtuar la renuncia con una refinada selección y preparación de otros manjares y bebidas.

60. A esto se refiere también la indicación *pro scrutiniis electorum* en el sacramentario gelasiano, que se halla en el formulario de la misa de estos días.

Pentecostés, el tiempo pascual festivo, se cerraba con el día 50 º después de pascua, que estaba consagrado a la conmemoración de la venida del Espíritu Santo y a la vez a la ascensión del Señor. Sin embargo, ya en el siglo IV se desgajó de esta celebración la conmemoración de la ascensión de Cristo y se le dedicó una fiesta propia el día 40º del período de pentecostés[61].

El año litúrgico experimentó su más notable enriquecimiento en este período mediante un intercambio entre Oriente y Occidente; Occidente recibió de Oriente la fiesta de la epifanía del Señor[62] y le transmitió la fiesta de navidad; como ambas fiestas tenían un tiempo de continuación y otro de preparación, se crearon las bases para un segundo ciclo festivo del año litúrgico. La primera noticia cierta sobre una fiesta que tiene como contenido el nacimiento de Cristo y se celebra el 25 de diciembre, se halla en un catálogo de fiestas cristianas, el llamado *cronógrafo* de 354, que tomó esta noticia de un modelo que se remonta a la época constantiniana (336)[63].

La fecha de 25 de diciembre, que en modo alguno podía alegar en su favor una sólida tradición histórica, difícilmente se «calcularía» en base a una idea astronómica simbólica[64]. Es muy probable que la elección de esta fecha estuviera determinada por la fiesta del nacimiento del dios Sol pagano, que el emperador Aureliano había traído de Oriente e introducido en Roma después de 274 y desde entonces fue celebrada en este día con el nombre de *dies natalis solis invicti* como la mayor fiesta del Estado. A este *sol invictus* contraponían deliberadamente los cristianos a su Señor como la nueva luz, el nuevo sol, el *sol iustitiae*, tal como lo celebran en su *dies natalis* la predicación de los padres y los textos de la liturgia[65].

---

61. Atestiguada por primera vez por las *Const. Apost.* 8, 33; en AGUSTÍN, *Sermo* 254; *Ep.* 54 se presupone como fiesta celebrada en la Iglesia universal. Véase además P. DEVOS, AnBoll 86 (1968) 87-108, y W. HUBER, o.c. 158 165 206-208.

62. AGUSTÍN, *Sermo* 202, 2 menciona expresamente a la *ecclesia orientalis* como patria de esta fiesta; AMIANO MARCEL., *Res gest.* 21, 2, 5 sabe que el año 361 los cristianos de las Galias llamaban a esta fiesta *epiphania*.

63. *Chron. min.*, MGAuct. ant. 9, 1, 56ss.

64. Así L. DUCHESNE, *Origines* 278s, luego H. ENGBERDING, ALW 2 (1952) 25-43; H. STROBEL, ThLZ 87 (1962) 183-194.

65. La documentación en B. BOTTE, *Origines* 61-67; F.J. DÖLGER, AuC VI (1950) 1-56, especialm. 23-30; H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich ²1957, p. 190-199; H. FRANK, en *Festschr. Th. Michels*, Münster 1963, 136-154.

El *sacramentum Christi nativitatis* se celebró ya hacia el año 360 en África; para el *natalis Salvatoris* escribió Ambrosio el himno *Intende qui regis Israel;* según Filastrio de Brescia († 397) es ya este día una fiesta muy destacada, que se celebraba también en Aquilea en tiempos del obispo Cromacio (hacia 387-407) y era asimismo conocida en Hispania antes de fines del siglo IV, mientras que Paulino de Nola pudo registrarla menos en las Galias que en Italia meridional[66]. En Oriente se introdujo la fiesta de navidad primeramente en Capadocia, Constantinopla y Siria en el penúltimo decenio del siglo IV, mientras que en Jerusalén y Egipto, o sea en los sectores que conocieron primero la fiesta de la epifanía, sólo fue recibida hacia el año 430, desligándose en cada caso el misterio de la natividad del contenido festivo de la epifanía[67].

Del mismo modo que en el área de las religiones helenísticas la epifanía significaba la llegada o la aparición de un dios (o de un rey-dios) que se manifestaba a sí mismo, también la idea fun*damental de la fiesta de la epifanía cristiana era la aparición* del Señor en el mundo, su manifestación divina a la humanidad[68]. Esta epifanía se veía a veces realizada en su nacimiento (así originariamente en Jerusalén, Antioquía y sin duda también en Siria), pero también en el bautismo de Jesús en el Jordán (así en Egipto) o finalmente en la adoración de los magos y en el milagro de las bodas de Caná, como lo testimonia Epifanio de Salamina[69]. El que se escogiera precisamente el 6 de enero para la fiesta, estuvo sin duda determinado en parte por consideraciones misioneras. Se podía así superar la fiesta del final del sol de invierno que se celebraba por el mismo tiempo (en Egipto), o la de un cierto prodigio fontal (en diversas ciudades de Orien-

---

66. OPTATO DE MILEVO, *Sermo in nat. ss. Innoc.* 1. Sobre el himno de Ambrosio, A.S. WALPOLE, *Early Latin Hymns*, Cambridge 1922, n.º 6; FILASTR., *Haer.* 140, 1-4; SIRICIO, *Ep. ad Himerium Tarrac.;* PAULINO DE NOLA, *Carm.* 27, 43-45.

67. Sobre Capadocia véase J. MOSSAY (bibliogr.); de Constantinopla lo testimonia Gregorio Nacianceno (379), de Antioquía, Crisóstomo (386-388). En Jerusalén la introdujo por primera vez el obispo Juvenal, sin duda en conexión con la discusión cristológica de Éfeso, que movió también a Cirilo de Alejandría a aceptar la fiesta. Sólo Armenia conservó como fiesta única la epifanía. Sobre todo ello, B. BOTTE, *Origines*.

68. CHR. MOHRMANN, *Epiphania*, «Études sur le latin des chrétiens» I (Roma 1958) 245-275; E. PAX, *Epiphanie*, RAC V 902-906.

69. Jerusalén: *Itin. Eger.* 25, 6-12; Antioquía: CRISÓSTOMO, *Hom. in Pentec.* 1, 1, 2; Egipto: JUAN CASIANO, *Coll.* 10, 2; EPIFANIO DE SALAMINA, *Haer.* 51, 9, 13; 16, 1, 8.

te), mediante la declaración de que había aparecido el verdadero sol o que el agua del bautismo había aportado al hombre la verdadera iluminación (φωτισμός)[70]. Cuando luego entró la fiesta romana de navidad en las liturgias locales, el bautismo de Jesús pasó a ser en ellas el contenido central de la fiesta de la epifanía, que hizo que el seis de enero viniera a ser también un día de bautismo y se expresara en un segundo nombre dado a la fiesta (τὰ φῶτα), mientras que la celebración del nacimiento, unida a la adoración de los magos, quedaba reservada para el 25 de diciembre:

La recepción de la fiesta de la epifanía en Occidente no tuvo lugar homogéneamente en el tiempo y en el espacio y en ella recibió diversos acentos la idea de la fiesta. Donde antes se registra es en las Galias, donde probablemente se celebró en un principio como *adventus salvatoris* en el sentido primigenio de epifanía[71]. Sólo Paulino de Nola († 431) menciona además de la adoración de los magos el bautismo en el Jordán y las bodas de Caná como elementos constitutivos de la festividad[72]. En la Italia septentrional es san Ambrosio el primer testigo de la fiesta: en él se halla el bautismo de Jesús en primer plano, exactamente como en Cromacio de Aquilea y Máximo de Turín, mientras que un poco más tarde en Ravena los tres *miracula*, adoración de los magos, bautismo en el Jordán y milagro de Canaá, son considerados como contenido de la fiesta[73]. Para Agustín es la epifanía del mismo rango que navidad, es el día en que el Señor se manifestó a los paganos, que le rindieron homenaje en los magos[74]. Roma asumió la fiesta de la epifanía a lo sumo bajo el papa Inocencio I (401-417), separando, al igual que las Iglesias africana e hispánica la adoración de los magos, del contenido de la fiesta de navidad[75].

---

70. J.A. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit* 137s.

71. Así Hilario de Poitiers en un fragmento (CSEL 65, 16s), cuya autenticidad hay que retener contra B. Botte, *Origines* 47s.

72. Paulino de Nola, *Carm.* 27, 46-52.

73. Ambrosio, *In Luc.* 4, 76; Cromacio de Aquilea, *Sermo* 36,1; sobre Máximo de Turín († entre 408 y 423) véase A. Mutzenbecher, *Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie*, Stpatr 5, 3 (1962) 109-116; Pedro Crisól., *Serm.* 156-160.

74. *Serm.* 199-204.

75. C. Coebergh, *L'Épiphanie à Rome avant s. Léon*, RBén 75 (1965) 304-307; León I, *Serm.* 31-38.

Al ampliarse estas dos fiestas mediante el desarrollo paulatino de celebraciones anteriores y posteriores, se inició el proceso de formación del ciclo de navidad propiamente dicho. Un primer inicio se descubre en Jerusalén, donde la celebración de la fiesta en tiempos de la peregrina Egeria comenzaba con una romería a Belén que iba unida a la celebración de una misa de medianoche en la basílica constantiniana de la Natividad. Al regresar, muy de mañana, a Jerusalén tenía lugar la misa del día. Esta forma de una primera misa como celebración previa fue asumida más tarde por Roma, cuando se reunían a medianoche los fieles en la iglesia de Santa María construida por el papa Sixto III (432-440), en una capilla que ofrecía una reproducción de la gruta de Belén *(ad praesepe)*, donde se celebraba la misa, La fiesta de navidad fue objeto de una celebración posterior, cuando se destacó su octava mediante la fiesta del *natale s. Mariae*, que con su mero nombre insinuaba su conexión con el misterio de navidad. También se puede hablar de una poscelebración de la fiesta de la epifanía, dado que ya antes del siglo VII las lecturas de los Evangelios de los domingos siguientes y en parte también de los días de la semana echan mano del tema fundamental de la epifanía y se habla de los signos con que Cristo manifestó su gloria (Jn 2, 11)[76].

Un tiempo de preparación para la epifanía o para navidad en el sentido de lo que después sería el adviento se desarrolló primeramente no en Roma, sino más bien en las Galias y en Hispania. Ya Hilario de Poitiers atestigua que los fieles se preparaban para la epifanía *per trium septimanarum secretum spatium;* el concilio de Zaragoza (380) prescribe la asistencia diaria a la iglesia durante el período del 17 de diciembre al 6 de enero, y más tarde una carta del entorno del monje Baquiario exhorta a pasar el mismo período en oración y en ayuno[77]. Luego, hacia fines del siglo V aparece en una ordenación del ayuno del obispo Perpetuo de Tours († 490) una disposición que exige un ayuno de tres días cada semana en el período que va de la fiesta de san Martín hasta navidad; este documento constituye también

---

76. J.A. JUNGMANN, o.c. 254-257.

77. HILARIO DE POITIERS, CSEL 65, 16s. *Conc. Caesaraug.*, c. 4; BAQUIARIO, *Ep. ad Marcell.* (PL Suppl I 1039s).

el primer testimonio seguro de la existencia de la fiesta de navidad en las Galias[78]. Análogas exhortaciones a prepararse para la fiesta del nacimiento del Señor se hallan en Máximo de Turín y en Pedro Crisólogo de Ravena. Una liturgia de adviento en sentido estricto sólo se creó en Roma en el transcurso del siglo VI, mediante la introducción de seis domínicas de adviento, que Gregorio el Grande redujo a cuatro, con lo que llevó a término la evolución del segundo ciclo festivo dentro del año litúrgico[79].

XVIII. La predicación y la religiosidad

BIBLIOGRFÍA: *Pastoral en general:* G. DIX, *The Ministry in the Early Church,* en K.E. KIRK, *The Apostolic Ministry,* Londres [2]1947, 183-303; V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV,* Roma 1947; A. MANDOUZE, *Notes sur l'organisation de la vie chrétienne en Afrique à l'époque de s. Augustin,* en ATh 13 (1953) 151-171 201-231; J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romano-visigoda,* Roma 1955; P. RENTINCK, *La cura pastorale in Antiochia nel IV° secolo,* Roma 1970; F. MEYER, *Die Seelsorge des hl. Ambrosius,* tesis, Roma 1941; F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas,* Herder, Barcelona 1965; E. BELLINI, *La figura del pastore d'anime in Gregorio Nazianzeno,* en SC 99 (1971) 269-296.

Catequesis y predicación: M. SAUVAGE, *Catéchèse et laïcat,* París 1962; J. DANIÉLOU, *La catéchèse aux premiers siècles,* París 1968; B. PAREDI, *La catechesi di Sant'Ambrogio,* Génova 1957; A. PAULIN, *S. Cyrille de Jérusalem catéchète,* París 1959; F. STINGEDER, *Gesch. der Schriftpredigt,* Paderborn 1920; H. KERR, *The Preaching in the Early Church,* Nueva York 1942; A. NIEBERGALL, *Die Gesch. der christlichen Predigt,* en «Leiturgia» II (Kassel 1955) 182-353; ST. CZERWIK, *Homilia paschalis apud Patres usque ad saec. V,* Roma 1961; J.B. SCHNYDER, *Gesch. der katholischen Predigt,* Friburgo 1969; W. SCHÜTZ, *Gesch. der christlichen Predigt,* Berlín 1972; A. OLIVAR, *La duración de la predicación antigua,* en «Liturgica» 3 (1966) 143-184; id., *Preparación e improvisación en la prédica patrística,* en *Kyriakon* II, *Festschrift J. Quasten,* Münster 1970, 736-767; D. ATTWATER, *St. John Chrysostom, Pastor and Preacher,* Londres 1959; B.H. VANDENBERGHE, *S. Jean Chrysostome et la parole de Dieu,* París 1961; J. BERNARDI, *La prédication des Pères Cappadociens,* París 1968; R.R. RUETHER, *Gregory of Nazianzen, Rhetor and Philosopher,* Oxford 1969. *Agustín:* M. PONTET, *Le prédicateur et son public,* en *L'exégèse de*

78. GREGORIO DE TOURS, *Hist. franc.* 10, 21, 6.

79. W. CROCE, *Die Adventsliturgie im Lichte der geschichtlichen Entwicklung,* ZKTh 76 (1954) 257-296 440-472.

s. Augustin prédicateur, París 1945, 35-110; H.-I. MARROU, *L'éloquence chrétienne,* en *S. Augustin et la fin de la culture antique,* París [2]1947, 505-545; J. PÉPIN, *S. Augustin et la fonction de l'allégorie,* en RechAug I (1958) 243-286; J. OROZ RETA, *La retórica en los sermones de s. Agustín,* Madrid 1963; F. SCHNITZLER, *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus,* Friburgo 1968; P. CHRISTOPHE, *Cassien et Césaire prédicateurs de la morale monastique,* Gembloux 1969.

Sobre piedad y ascesis: M. VILLER - K. RAHNER, *Aszese und Mystik der Väterzeit,* Friburgo 1939; A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens,* París 1952; L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères,* París 1960; E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand,* Münster 1965; J.A. JUNGMANN, *Christliches Beten im Wandel und Bestand,* Munich 1969; E. VON SEVERUS - O. MICHEL - TH. KLAUSER, *Gebet* I-II, en RAC 8, 1134-1258; 9, 1-36; J.A. LAMB, *The Psalms in Christian Worship,* Londres 1962; J. SCHÜMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis,* Münster 1933; A. GUILLAUME, *Jeûne et charité dans l'Eglise latine,* París 1954; TH. PICHLER, *Das Fasten bei Basileios und im antiken Heidentum,* Innsbruck 1955; TH. CAMELOT, *Virgines Christi,* París 1944; F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva,* Madrid 1949.

Culto a los mártires, santos y difuntos: H. DELEHAYE, *Sanctus,* Bruselas 1927; íd., *Les origines du culte des martyrs,* Bruselas [2]1933; A. GRABAR, *Martyrium,* 3 vols., París 1946; TH. KLAUSER, *Christlicher Martyrerkult, heidnischer Heroenkult, spätjüdische Heiligenverehrung,* Colonia 1960; A. FROLOW, *La relique de la vraie Croix,* París 1961; B. KÖTTING, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude,* Colonia 1965; W. DELIUS, *Texte zur Gesch. der Marienverehrung und Marienverkündigung in der alten Kirche,* en KIT 178, Berlín 1956; F. SPEDALIERI, *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva,* Messina 1961; D.M. MONTAGNA, *La lode alla theotokos nei testi greci de secoli IV-VII,* Roma 1963; B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa,* Münster 1950; A. STUIBER, *Refrigerium interim,* Bonn 1957; C.G. RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda,* Madrid 1966; TH. KLAUSER, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike,* Münster [2]1971; J. ZELLINGER, *Augustinus und die Volksfrömmigkeit,* Munich 1933; ST. MCKENNA, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom,* Washington 1938; M. SRIEDL, *Antiker Volksglaube bei Johannes Chrysostomos,* tesis, Wurzburgo 1948.

Catequesis y predicación

Toda tentativa de responder a la pregunta de cómo enfocó y desempeñó el clero de la Iglesia del imperio el quehacer apos-

tólico de la predicación tendrá que ser necesariamente incompleta, debido al estado especial de las fuentes. Si bien se conservan cerca de 3000 sermones y catequesis del período entre Nicea y Calcedonia, este material se reparte sólo entre unos 30 autores, es decir, una mínima fracción de los que actuaron en la cura de almas durante aquellos 125 años. A ello se añade que más de la mitad de los textos conservados provienen de sólo dos obispos, Crisóstomo y Agustín [1], por lo cual este material no es representativo de la totalidad del clero de la época. Los criterios que movieron a hacer esta selección fueron las más de las veces la calidad de los sermones o por lo menos el renombre del autor, aunque a veces se ha debido sin duda al mero azar la conservación de algunos textos. El clero medio dedicado al apostolado se servía ciertamente con frecuencia de los modelos de los predicadores acreditados [2].

La catequesis de la Iglesia es todavía en esta época catequesis de adultos y abarca el conjunto de las instrucciones y ejercicios con que los no bautizados se familiarizaban, a través de un delegado de la Iglesia, con las convicciones de fe y los imperativos morales que debían marcar sus vidas con la impronta de un verdadero cristiano. Según parece, hasta finales del siglo VI no existió una catequesis para niños, aun cuando iba en constante aumento la práctica del bautismo de los niños [3]. Sin embargo, en familias de tradición cristiana relativamente larga existía la catequesis doméstica privada, con la cual el padre o la madre daban al niño una primera iniciación en la vida y la fe cristianas cuando según la usanza de la época se difería para más tarde la recepción del bautismo. La Iglesia insistía ahincadamente en este deber de los padres, sobre todo el Crisóstomo y Agustín, que consideraba que en este punto había sido confiada al *pater familias* incluso «una tarea eclesial y en cierto modo episcopal» [4].

---

1. Las cifras sólo pueden ser aproximativas: la investigación atribuye hoy al Crisóstomo unos 800 sermones y catequesis, a Agustín, alrededor de 1000.

2. AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 4, 29, 62 lo insinúa así; CESÁR. DE ARLES, *Sermo* 1, 15, señala «la antigua usanza de Oriente, de leer públicamente en las iglesias las homilías de los padres.»

3. Cf. J.C. DIDIER, *Le pédobaptisme au IVe siècle*, MSR 6 (1949) 233-246.

4. AGUSTÍN, *In Joh. tr.* 51, 13; J. CRISÓST., *De inani gloria et de educandis liberis*, ed. dir. por B.K. EXARCHOS, Munich 1955; JERÓNIMO, *Ep.* 107 da a la romana Laeta un programa para la educación religiosa de su hija Paula.

La catequesis oficial se reserva cada vez más al clero y sólo en Oriente se menciona todavía aisladamente a catequistas seglares, a los que se exige una aptitud especial [5]. En Antioquía la catequesis es impartida las más de las veces por presbíteros, y lo mismo se puede suponer a este respecto en las iglesias titulares romanas [6]. En Cartago estaba confiada a un diácono la catequesis de iniciación en el momento de la admisión al catecumenado, mientras que en las catequesis bautismales para los *competentes* participaban sin duda también presbíteros, ya que éstos tenían también el derecho de predicar [7]. Sin embargo, en la mayoría de las comunidades de Oriente y Occidente era el obispo el maestro de los catecúmenos, aunque las catequesis bautismales conservadas provienen en parte de presbíteros y en parte de obispos [8].

En cuanto a la finalidad, el contenido y el método, la catequesis está todavía marcada por su contexto misionero. Agustín, en su escrito *De catechizandis rudibus* [9], compuso para el diácono cartaginés Deogracias una guía metódica que influyó en la catequética práctica hasta la época moderna y todavía hoy conserva su frescor. De los dos modelos, uno más largo y otro más breve, que incluye en su escrito, se puede colegir cómo quería ver realizados sus consejos. Agustín no desconoce las dificultades y los retrocesos que con frecuencia podrían desalentar al catequista, pero esto se puede superar si actúa movido por el gozo interior [10]. Debe adaptarse a la idiosincrasia de sus oyentes, que con frecuencia tienen antecedentes muy diversos y variadas predisposiciones según su grado de cultura, su apertura a lo religioso o los motivos que los inducen a solicitar la admisión en el catecumenado.

La pieza maestra de toda catequesis debe ser según san

---

5. *Const. Apost.* 8, 32, 17.

6. Sobre Antioquía: J. CRISÓST., *In ep. II ad Cor. hom.* 30, 2; *In Génes. hom.* 12, 1; *In ep. I ad Cor.* 3, 3. Sobre Roma, cf. MONACHINO, o.c. 345.

7. AGUSTÍN, *De cat. rud.* 1, 1; AMBROSIO, *Ep.* 2, 27.

8. No se sabe con certeza si Cirilo de Jerusalén pronunció las catequesis bautismales siendo todavía presbítero; las del Crisóstomo pertenecen a su período antioqueno (388/389); sobre la fecha de las catequesis de Teodoro de Mopsuestia, cf. Quasten P III 409.

9. Ediciones especiales: G. KRÜGER, Tubinga [3]1934; A. SIZOO, Amsterdam 1947; G. COMBES - J. FARGES, BiblAug 11, París 1949; sobre la fecha (no 405, sino 399), v. L.J. VAN DER LOF, VigChr 16 (1962) 198-204.

10. *De cat. rud.* 2, 5: *ut gaudens quisque catechizet, ea cura maxima est.*

Agustín[11] la historia de la salvación, tal como según la Escritura se revela en la acción de Dios con los hombres. Deben mostrársele al oyente los sucesos más señalados de esta historia, la creación de Adán, el diluvio, la alianza de Dios con Abraham, la realeza sacerdotal de David, la liberación de la cautividad de Babilonia y el acontecimiento de Cristo, que todo lo decide. Esta *narratio* de los *mirabilia Dei* no sólo debe mostrar la íntima vinculación del Antiguo y Nuevo Testamento, sino que debe además transmitir una visión universal de la historia entera, tal como está inscrita en el plan salvífico de Dios. Si el catequista se ingenia para hacer intuitiva la conexión entre la historia de la salvación y el itinerario religioso del catecúmeno, aparecerá ante éste el amor de Dios a la humanidad y se verá a sí mismo como el último motivo del obrar salvífico divino, que halla su coronamiento en la muerte y resurrección de Cristo. Sobre todo hay que presentar el hecho de Cristo con tal calor y tal apremio que el catecúmeno, al oírlo, llegue a la fe, creyendo llegue a la esperanza, y esperando halle el amor[12]. En una última exhortación se le debe requerir a preservar la fe, la esperanza y el amor contra los incentivos de ese mundo del que él ha venido a la Iglesia, y a no dejarse extraviar por aquellos bautizados que han sucumbido de nuevo a ese mundo.

Otra de las características de la catequesis de san Agustín es estar totalmente orientada a la exposición positiva de la historia de la salvación, renunciando a toda polémica y a todo artificio retórico. Desgraciadamente no se ha conservado ninguna serie completa de *Sermones* agustinianos *ad competentes* de una *quadragesima*, sino solamente tres explicaciones del símbolo de la fe y otras tantas del padrenuestro[13]. Las primeras son por su naturaleza instrucciones principalmente dogmáticas, aunque llenas de vitalidad, gráficas, sugestivas y fáciles de retener, suavizadas de vez en cuando con observaciones como la siguiente: El catecúmeno, al recitar luego como prueba el texto que se ha de aprender de memoria, no debe tener miedo al fracaso, puesto

---

11. Cf. J. Daniélou, o.c. 249-262.
12. *De cat. rud.* 8.
13. Catequesis sobre el símbolo: *Serm.* 212, 213 (PL Suppl II 536-543) 214; cf. también *De symbolo* I (PL 627-636). Catequesis sobre el padrenuestro: *Serm.* 57-59; el *Sermo* 56 no parece estar destinado a los *competentes*.

que él (Agustín) es su padre y no un maestro de escuela con la palmeta en la mano[14]. En las explicaciones del padrenuestro prepondera la exhortación moral; más que nunca están marcadas por el inconfundible tono de la intensidad y calor de la enunciación agustiniana, que gana y convence al oyente porque el catequista mismo está convencido.

Del ámbito de habla griega no se ha conservado ningún ensayo que admita comparación con el escrito *De catechizandis rudibus*. Si bien Gregorio Niseno, en su Λόγος κατηχητικός, destinado a maestros cristianos, trata también cuestiones de método, como, por ejemplo, la adaptación a la situación individual del oyente, sin embargo, contrariamente a san Agustín, da la preferencia a una motivación filosófica de las verdades de la fe y relega demasiado a segundo término la fundamentación bíblico-teológica[15].

En las catequesis bautismales atribuidas al obispo Cirilo de Jerusalén se ve ya realizado el objetivo central de san Agustín, a saber, el de construir la historia de la salvación en el centro y núcleo de la instrucción preparatoria para aspirantes al bautismo. La exposición dogmática se enlaza hábilmente con la catequesis moral, a veces se deslizan observaciones apologéticas y sobre todo se estructuran de forma muy intuitiva las catequesis mistagógicas finales. El lenguaje sencillo, la manera inteligente y ponderada de presentar la doctrina hacen de estas catequesis un modelo especialmente instructivo de la antigua predicación cristiana[16].

Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia, destacados representantes de la catequesis antioquena, hacen resaltar dos aspectos de la misma, ya que el primero prefiere la catequesis moral, que responde más a su inclinación, y el segundo la catequesis sacramental, que a todas luces se dirige a oyentes de un cierto nivel cultural. El Crisóstomo, cuyas catequesis conservadas provienen en su mayoría de la semana de pascua, no se cansa de in-

---

14. *Tract. de symbl.* 11.

15. Es inminente la nueva edición de la *Oratio catechetica*, ed. dir. por H. Polack en Greg. Nyss., *Opera* III 2, Leyden.

16. Edición global: W.C. Reischl - J. Rupp, Munich 1848/60; sólo las catequesis mistagógicas: F.L. Cross, Londres 1951; A. Piédagnol, SChr 126, París 1966. Sobre Cirilo como catequeta, cf. A. Paulin (bibliogr.), además G. Touton, PrOChr 1 (1951) 265-285.

culcar a los recién bautizados que durante toda su vida deben seguir siendo νεόφυτοι, para lo cual los capacita el Espíritu Santo que les ha sido otorgado en el bautismo[17]. La explicación de los ritos de iniciación cristiana por Teodoro de Mopsuestia pone de relieve el carácter escatológico del bautismo y de la eucaristía; con el bautismo comienza la nueva vida del cristiano y la eucaristía la alimenta, haciéndolo participar en la muerte y resurrección de Cristo, con lo cual hace que él también alcance su propia resurrección[18].

En las catequesis mistagógicas de Ambrosio de Milán llama la atención su afinidad interna con ideas orientales. Como Cirilo de Jerusalén, da gran importancia a la inteligencia del contenido simbólico de los ritos sacramentales, que él trata de descubrir mediante la interpretación tipológica de acontecimientos, figuras y escritos particulares veterotestamentarios, sobre todo del Cantar de los Cantares y del Salmo 22[19].

Dada la duración del catecumenado propiamente dicho, que entonces había quedado reducido a una *quadragesima*, la predicación cristiana no podía darse por satisfecha con la iniciación catequética que en ella se ofrecía. Pedía además una intensa labor posterior al objeto de ampliar, profundizar y consolidar la primera fundamentación del conocimiento de fe y de la actitud moral. Éste es el quehacer que correspondía a la predicación, que por esta razón conserva todavía largo tiempo un rasgo misionero y, con impulso siempre renovado, procuraba desligar a los recién convertidos de usanzas paganas de tenaz persistencia y asegurarlos contra la resistencia pagana que volvía a asomar constantemente. Con la creciente certeza de que el futuro pertenece a la profesión cristiana, van adquiriendo mayor vigor los rasgos antipaganos de la predicación, que en algunos de sus representantes puede llegar a alcanzar carácter de denuncia. En ciudades en las que hay una buena parte de población judía, como, por

---

17. Las catequesis del Crisóstomo ed. dir. por A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Varia Sacra*, S. Petersburgo 1909, 154-183; las recién descubiertas catequesis bautismales ed. dir. por A. WENGER, SChr 50, París ²1970, comentario por W. HARKINS en ACW 31 (1963).

18. R. TONNEAU - R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, SteT 145 Ciudad del Vaticano 1949, cf. J. QUASTEN, ThSt 15 (1954) 431-439.

19. Las catequesis de Ambrosio ed. dir. por O. FALLER, CSEL 73, Viena 1955; ed. dir. por B. BOTTE, SChr 25, París ²1961.

ejemplo, en Antioquía, no se descuida la predicación antijudía, que puede también llegar a acusar un fuerte acento polémico [20]. Las disputas trinitarias y cristológicas, así como la polémica con el donatismo y el pelagianismo, se reflejan también en la predicación y dan pie para numerosos sermones dogmáticos. La temática de la predicación se amplía con el culto entonces creciente de los mártires y de los santos, que introduce en la elocuencia sagrada de los cristianos el discurso laudatorio, el *enkomion* o el panegírico.

Cuestiones candentes de la vida cristiana, que cada día se plantean a la pastoral, confieren a más de un sermón un marcado rasgo parenético. Finalmente circunstancias especiales, tales como las fiestas patronales, el aniversario de la consagración episcopal, los funerales, sobre todo de altas personalidades, ofrecen al obispo la oportunidad de pronunciar sermones de índole particular, influenciados con frecuencia por sus modelos del sector profano. En esta época alcanzó el más alto rango entre todas las formas de predicación la homilía en sentido estricto, que hacía la exposición de libros enteros o de extensos pasajes de la Escritura o incluso de un dicho aislado de la misma, asociando a ello objetivos específicos de la pastoral.

En el Oriente griego, el arriano Asterio el Sofista († después de 341), discípulo de Luciano de Antioquía, que había ofrecido sacrificios en la persecución de Diocleciano, por lo cual se le excluyó de por vida del oficio clerical [21], fue un temprano representante de la predicación escriturística de la época. Dado que a partir del siglo IV la facultad de predicar estaba cada vez más vinculada al oficio del sacerdote o del obispo, es Asterio uno de los últimos «predicadores laicos», cuya actividad fue censurada por Atanasio como presunción [22]. De su *Comentario de los salmos*, atestiguado por Jerónimo y por Teodoro de Mopsuestia, se han podido identificar recientemente 31 homilías sobre los salmos 1-34, que fueron pronunciadas mucho tiempo después de Nicea ante un auditorio que no es posible localizar en concreto [23]. A los

20. Sobre la polémica antijudía de la época v. antes cap. XIII.
21. G. BARDY, *Recherches sur s. Lucien d'Antioche et son école*, París 1936, 316-328.
22. *De syn.* 18, 23.
23. M. RICHARD, *Asterii Sophistae comentariorum quae supersunt*, SO fasc. suppl. 16, Oslo 1956.

juicios peyorativos de Atanasio y Teodoro sobre su calidad se contrapone la observación de Jerónimo, según el cual gozaban de gran predicamento entre sus oyentes arrianos. Las homilías pascuales de Asterio que hasta ahora se han podido analizar más en detalle[24] justifican más bien una valoración positiva; los sermones, de forma con frecuencia ampulosa, revelan en él al rétor consumado y están penetrados de una concepción del misterio pascual de considerable profundidad teológica.

También rebasan la mediocridad los 16 sermones que se han conservado de otro Asterio, obispo de Amasea († después de 410), conocido por su especial actividad homilética. Las homilías propiamente dichas (6 en total) prefieren las perícopes neotestamentarias que se prestan a amplificaciones morales; hay también sermones de ocasión sobre el culto de los mártires, el ayuno, contra la codicia, las fiestas de las calendas, que revelan en él al pastor, que si bien conoce las leyes estilísticas de la retórica, sabe evitar sus excesos[25].

Entre los capadocios, también Basilio utilizó especialmente los salmos para la predicación escriturística; las 15 homilías que se han conservado fueron sin duda tomadas por taquígrafos y más tarde publicadas por Basilio[26]. Explican los textos versículo por versículo en un lenguaje animado, que fácilmente se presta a improvisaciones, con referencias constantes a la situación de la comunidad de Cesarea. Causaron especial impresión en ésta las homilías sobre la obra de los seis días, que exponen el relato de la creación en constante comparación con el estado de los conocimientos de las ciencias naturales de la época[27], y cuyas descripciones de la naturaleza llenas de colorido fascinaron no sólo a sus primeros oyentes. San Ambrosio utilizó estas homilías para su escrito del mismo título, y san Agustín las aprovechó en una

24. H.-J. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Gesch. der Osterfeier*, Tréveris 1967.

25. C. Datema, *Asterius of Amasea, Homilies I-XIV*, Leyden 1970; dos homilías habían sido ya editadas por A. Bretz como director, en TU 40, 1, Leipzig 1914, p. 107-121.

26. PG 29, 209-493 (9 hom.), además dos hom. sobre el salmo 14 y 115: PG 30, 72ss. Cf. J. Bernardi, o.c. 22s.

27. A las nueve hom. acerca de la obra de los seis días, ed. dir. por St. Giet, SChr 26 (París 1949) se añaden las dos hom. *De origine hominis*, ed. dir. por A. Smets - M. van Esbroeck, SChr 160 París 1970, ibid. 13-26 y 116-126 sobre la cuestión de la autenticidad.

traducción latina para su trabajo *De Genesi ad litteram*[28]. También los sermones más temáticos de Basilio revelan su profunda familiaridad con la Escritura, en base a la cual quiere el pastor edificar su comunidad.

En cambio, Gregorio Nacianceno, si bien fue llamado por Jerónimo su maestro en la exposición de la Escritura y más tarde designado por el mismo Jerónimo como el Demóstenes cristiano, sólo incluyó una homilía exegética en la selección de sus «discursos»[29], ya que sin duda sólo quería proponer como modelos de elocuencia cristiana las alocuciones que había pronunciado en ocasiones especiales (funerales, grandes fiestas de la Iglesia, momentos señalados de su propia vida). En estas ocasiones no tiene reparo en hacer valer su formación retórica, aunque sin merma notable de la viveza de la expresión y de la nota personal[30].

Las 26 alocuciones de Gregorio Niseno que se han conservado[31] son también en su mayoría sermones de ocasión, en los que se da demasiada cabida a la retórica de la época, hasta el *punto de causar a veces fatiga con su patetismo y sus hipérboles*. Los ejemplos tomados frecuentemente de las ciencias naturales y de la medicina son concesiones al gusto de sus contemporáneos; la preferencia por la discusión de problemas filosófico-teológicos, así como el examen de cuestiones controvertidas, responden a las dotes y a la propensión de Gregorio. La exposición de textos bíblicos —6 homilías sobre el Eclesiastés, 15 sobre el Cantar de los Cantares, 8 sobre Mt 5, 1-10 y 6 sobre el padrenuestro[32]— se atiene por lo regular sólo externamente a la forma homilética y recurre con generosidad a la alegoría para la exposición de los objetivos ascéticos y teológicos de Gregorio, mientras que deja sorprendentemente en segundo término la vida religiosa de la comunidad[33].

---

28. La traducción de Eustacio ed. dir. por E. AMAND DE MENDIETA - S.Y. RUDBERG, TU 66, Berlín 1958; sobre el efecto ulterior ST. GIET, o.c. 70s.

29. JERÓNIMO, *Vir. ill.* 117; GREG. NACIANC., *Or.* 37 sobre Mt 19, 1-12.

30. Véase J. BERNARDI, o.c. 93ss, 254-256; B. WYSS, «Mus. Helvet.» 6 (1949) 177-203; E. BELLINI, SC 99 (1971) 269-296.

31. GREG. NYSS., *Opera* IX 1, ed. dir. por G. HEIL - A. VAN HECK - E. GEBHARDT - A. SPIRA, Leiden 1967.

32. *Opera* V, ed. dir. por P. ALEXANDER; Op. VI, ed. dir. por H. LANGERBECK; *Op.* VII 2, ed. dir. por J. CALLAHAN, ibid. 1960-1969; cf. *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne 1966*, Leyden 1971.

33. Véase J. BERNARDI, o.c. 261-332.

La obra homilética de san Juan Crisóstomo representa a no dudarlo el punto culminante de la predicación escriturística de la época en lengua griega. En las más de 700 homilías que se han conservado expuso, —las más de las veces en calidad de presbítero en Antioquía— pasajes del Génesis, de los salmos, de Isaías, y del Nuevo Testamento, grandes secciones de Mateo, Juan, los Hechos de los Apóstoles, y con especial dedicación la mayor parte de las cartas de san Pablo[34]. Es verdad que no expuso por extenso la base teorética de su exégesis, pero la Sagrada Escritura era para él sin restricción alguna la palabra inspirada de Dios, a cuyo servicio se reconocía llamado y al que quería responder con alto sentido de la responsabilidad[35]. Quería absolutamente a partir de la Escritura fortalecer a la comunidad en su fe y conducirla a una piedad y religiosidad que se acreditase también en la vida cotidiana de una gran urbe, como lo era Antioquía. Como ningún otro predicador de Oriente poseía el Crisóstomo uno de los más felices requisitos para ello, a saber, unas dotes oratorias innatas que no estaban sujetas a las leyes estilísticas de la retórica, de la que se servía con soberano dominio. A esta elocuencia original se asociaba una cordial comprensión de todas las preocupaciones y cuestiones que preocupaban a sus oyentes, con lo que se creaba una singular relación de confianza entre el predicador y la comunidad. Ésta se regocija sinceramente cuando el Crisóstomo vuelve a aparecer en el ambón tras una enfermedad bastante larga, y él mismo se goza también de volver a experimentar el cariño que ella le profesa. Tener que renunciar a la predicación suscita en los oyentes y en el predicador un sentimiento que éste califica de hambre[36].

Sin embargo, no les habla para complacerles, sino que en Antioquía, como más tarde en Constantinopla, proclama sin compromisos las exigencias del evangelio. A ningún obispo de la capital se le podría aplicar con menos propiedad la etiqueta de «predicador de corte». La predicación escriturística bizantina de épocas posteriores consideró sus homilías como modélicas y las

34. PG 48-56.

35. *Hom. in parab. decem mill. tal.* 4. Sobre la inteligencia de la Escritura por el Crisóstomo, véase H. Eising, OrChr 48 (1964) 84-106, y R. Hill, VigChr 22 (1968) 19-37.

36. *Hom. in parab. decem mill. tal.* 1; *Hom. post terrae mot. init.*

utilizó constantemente, aunque, por supuesto, las más de las veces sólo como son capaces de hacerlo los epígonos. Entre sus admiradores se cuenta sobre todo uno de sus sucesores en la sede de Constantinopla, el obispo Proclo († 446), pero es difícil formular un juicio definitivo sobre su propia predicación, pues aún no está resuelta la cuestión de la autenticidad[37]. En su tiempo, y sobre todo su comunidad, le tenían por buen predicador, aunque no dejaba de pagar un claro tributo a la retórica de la época[38]. Los sermones que hoy pueden tenerse por auténticos versan por lo regular sobre las fiestas del Señor del año litúrgico, sobre la *Theotokos*[39], los apóstoles u otras figuras de la Iglesia oriental.

De los sermones de otro admirador del Crisóstomo, Teodoreto de Ciro († hacia 460), sólo nos han llegado escasos restos, aunque sus oyentes lo celebraban como excelente orador[40]. Los 10 discursos sobre la providencia (περὶ προνοίας)[41] fueron pronunciados ante un público en su mayoría cristiano e ilustrado, ante el cual Teodoreto no quería renunciar a la discusión, cuidadosamente preparada, de cuestiones de ciencias naturales ni rehuía los alardes de recursos retóricos y estilísticos.

En el ámbito de la Iglesia latina la Italia septentrional puede presentar una serie de obispos con un legado homilético bastante considerable. La serie se inicia con Zenón de Verona (362 hacia 372), cuyos 16 sermones y 77 minutas de sermones están todavía claramente marcados por el período relativamente tardío de cristianización de la región. Zenón aportó de su patria africana una notable formación retórica, que en las alocuciones más largas se deja sentir fuertemente[42].

Ambrosio de Milán muestra en su actividad de predicador una marcada predilección por el Antiguo Testamento, del que

---

37. PG. 65, 679-888: 27 sermones, de ellos n. 2, 4, 17 dudosos, n. 20 del Crisóstomo. Sobre la cuestión de la autenticidad B. MARX, *Procliana*, Münster 1940: más de 80 sermones de Proclo en Ps.-Crisóstomo y F.J. LEROY, *L'homilétique de Proclos de Constantinople*, SteT 247, Ciudad del Vaticano 1967.

38. Sócrat. HE 7, 28 41 43.

39. El sermón sobre la *Theotokos* pronunciado en presencia de Nestorio, también en SCHWARTZ ACO I 1, 1, 103-107.

40. Focio conocía todavía cinco de sus sermones sobre el Crisóstomo: PG 84, 47-54. Referencia al eco que halló su predicación: TEODORETO, *Ep* 83 90s 145 147.

41. PG 83, 555-774.

42. *Zenonis Veronensis tractatus* ed. dir. por B. LÖFSEDT, CChr 22 (1971); en p. 68*-123* observaciones sobre la lengua y el estilo de Zenón.

—prescindiendo de su comentario de Lucas, basado también en homilías— tomó los textos para sus numerosos sermones sobre la Escritura. Aun en su refundición en forma de libro destinada a la publicación[43] se echa de ver claramente su formación retórica, mientras que el lenguaje solemne lleno de dignidad revela al aristócrata romano, así como al obispo de la corte imperial de la época, penetrado de la conciencia de su posición. Sin embargo, en conjunto su predicación responde a los postulados teóricos que el mismo Ambrosio había establecido[44]: es llana y sin artificio, adaptada tanto al objeto como a la inteligencia de los oyentes, y clara en su expresión. Agustín, durante su estancia en Milán, vio confirmado el renombre de la elocuencia ambrosiana y se sintió muy estimulado por la *suavitas sermonis* del predicador, que quería más instruir que deslumbrar[45]. El estudio de los padres griegos, sobre todo de Basilio y de Orígenes, le llevó a adoptar la exposición alegórica del texto bíblico, que le parecía muy adecuada para la proclamación de su religiosidad cristocéntrica[46].

Los 41 sermones, sólo recientemente identificados, del obispo de Aquilea Cromacio (388-hacia 408)[47], consagrado por san Ambrosio, nos dan a conocer a un pastor que, libre de toda ambición retórica, se esfuerza por hacer accesible a sus fieles, con un lenguaje llano pero lleno de vitalidad, el misterio de Cristo, de su Iglesia y de su propia redención. Al mismo tiempo dan abundante información sobre la liturgia de la iglesia de Aquilea en aquella época.

También el obispo Máximo de Turín (408-423) prefiere la predicación temática a la homilía propiamente dicha[48]. Su for-

---

43. CSEL 32, 1-2; 62; 64, rec. C. SCHENKL - M. PETSCHENIG, Viena 1897-1919.
44. *Ep.* 2, 5, 7; *De off.* 1, 101; *De Isaac* 57.
45. *Conf.* 5, 13, 23.
46. E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster 1965.
47. Ed. dir. por J. LEMARIÉ, SChr 154 y 164, París 1969-71; sobre el descubrimiento y la transmisión de estos sermones, ibid. 154, 9-40. Hasta ahora eran conocidos un sermón sobre las 8 bienaventuranzas y 17 tratados sobre el Ev. de Mt, que a pesar del título no son homilías: ed. dir. por A. HOSTE, CChr 9 (1957). De este comentario de Mt se han descubierto recientemente otros 33 tratados, véase R. ETAIX - J. LEMARIÉ, SE 17 (1966) 302-354, que se están publicando en CChr 9A.
48. La edición crítica dir. por A. MUTZENBECHER, CChr 23 (1962) considera auténticos 111 sermones.

mación retórica le sirve para hallar por lo regular una clara articulación de su tema, así como una acertada formulación de sus ideas. Tiene siempre en cuenta que a las gentes que todavía no hace mucho que han sido ganadas para la fe cristiana es preciso hablarles en un lenguaje de fácil comprensión si quiere conducirlos a una vida genuinamente cristiana.

Un predicador profundamente convencido de la importancia de una predicación infatigable y cuidadosa fue el obispo hispano Gregorio de Elvira († después de 392), cuyas 25 homilías, más dos alocuciones de Paciano de Barcelona, representan todo lo que se ha conservado de la literatura parenética de su país en los siglos IV y V. Cinco homilías están consagradas a la explicación del Cantar de los cantares; todas las demás, menos una, exponen textos veterotestamentarios y los utilizan de forma intuitiva y con flexibilidad estilística, con vistas al profundizamiento de la inteligencia de fe de sus oyentes [49].

Las homilías de san Jerónimo deparan una sorpresa, por cuanto que estos sermones sobre diferentes salmos y perícopas de Marcos y de otros escritos neotestamentarios [50] renuncian a todo efecto retórico y a toda elegancia de lenguaje y muestran que el predicador cristiano que ha pasado por la escuela de formación profana puede desentenderse perfectamente del lastre de la retórica propia de la antigüedad tardía. Las homilías improvisadas, tal como han sido transmitidas, son a todas luces copias no corregidas sacadas del círculo de sus monjes, con los que el «abad» de Belén habla familiarmente y sin ambages de los peligros que pueden amenazar a la vida monástica.

En razón del volumen y de la calidad de la producción homilética se puede considerar a san Agustín como la réplica latina del Crisóstomo, pero con rasgos tan individuales, que viene a representar una figura singular entre los predicadores de la antigüedad cristiana [51]. El obispo de Hipona se expresó también circunstanciadamente sobre el objetivo y la forma de la predicación,

49. PL Suppl I 353-527; sobre la cuestión del autor, U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Repertorio de las ciencias eclesiásticas en España* I, Salamanca 1967, p. 6-12; además G.M. VERD, *La predicación patrística española*, EE 47 (1972) 227-251 y ed. crítica de PACIANO, por L. Rubio, Barcelona 1958.

50. Ahora también nueva edición de G. MORIN, CChr 78 (1958).

51. F. VAN DER MEER, o.c. 473-544; CHR. MOHRMANN, *Saint Augustin prédicateur*, en *Etudes sur le latin des chrétiens* I, Roma 1958, p. 391-402.

sentando con ello la tesis de que el predicador cristiano no tiene necesidad de pasar por la escuela de retórica para poder desempeñar adecuadamente su misión. Este predicador puede formarse directamente en la Escritura y atenerse a modelos acreditados, aparte de que, si está dotado de talento, observará sin más las reglas de la elocuencia, que según Agustín le son innatas [52]. Más que todo el esplendor retórico por un lado o que la desazón de los gramáticos frente al lenguaje poco pulido por otro, le importa a Agustín el deber de exponer la palabra de Dios de forma tan llana, que puedan captarla incluso los menos dotados [53]. En gracia de esta finalidad confiere a sus sermones carácter coloquial, de conversación confiada y familiar entre el obispo en su cátedra y la comunidad, que está pendiente de sus labios y responde con naturalidad a sus preguntas. Para esta clase de predicación Agustín sacó extraordinario partido de su viva espontaneidad, sus grandes dotes de improvisación y su habilidad pedagógica.

Su biógrafo Posidio resalta con términos expresivos la fuerte impresión que dejaba en sus oyentes su manera de predicar, impresión que se refleja en estas palabras que provienen seguramente de su sucesor en el oficio de predicar: «ahora chirría la cigarra, habiendo callado el cisne» [54]. El efecto profundo de la predicación agustiniana estaba determinado no en último término por una singular relación de confianza y de afecto que unían a los oyentes y al predicador. Ellos acuden de buena gana porque lo aman y se saben amados por un pastor que quiere ser como ellos sólo un miembro en la grey del pastor Cristo, por un maestro que sólo quiere ser un condiscípulo en la escuela del único maestro, que es Cristo [55], que no quiere hacer valer su superioridad intelectual ni su autoridad episcopal, que por ello puede también censurar y reprender cuando la vida de la comunidad da motivo

---

52. La «homilética» de san Agustín en el libro 4.º de su *Doctrina christiana*, ed. dir. por J. MARTIN, CChr 32 (1962) y G.M. GREEN, CSEL 80 (1963), cf. H.-I. MARROU, *S. Agustin et la fin de la culture antique*, París ²1949, p. 505-545, en alem. por C. ANDRESEN, *Zum Augustinsgespräch der Gegenwart*, Darmstadt 1962, p. 45-88; J. OROZ RETA, *La retórica en los sermones de san Agustín*, Madrid 1963; F. SCHNITZLER, *Zur Theologie der Verkündigung in dem Predigten des hl. Augustinus*, Friburgo 1968.

53. *Enarr. in ps.* 36, 3, 6; *In Joh. ep.* I tr. 6, 14; *De doctr. christ.* 4, 10, 4-25.

54. POSIDIO, *Vita s. Aug.* 31, 9; HERACLIO, *Sermo «Puto, fratres»* n. 2 (PL 39, 1719): *cicada clamat et cygnus tacet.*

55. *In Joh. ev. tr.* 6, 1; 13, 8; *Enarr. in ps.* 126, 3.

para ello. Agustín está profundamente convencido de que quien no es de antemano oyente de la palabra en su interior, será un predicador vacío [56]. Aunque no deja de percibir el fuerte eco que su predicación halla en la comunidad y lo registra con fina sensibilidad en todos sus matices, sin embargo hasta el final de su vida sintió el grave peso que representa el quehacer de predicar, viéndose con frecuencia profundamente agobiado por aquella responsabilidad, de la que tenía plena conciencia [57]. La substancia de que se alimentaba su predicación era casi exclusivamente la Sagrada Escritura, de la que tenía tan íntimo conocimiento que cada versículo le ofrecía naturalmente materia de sugerencias espontáneas y hacía que su mismo lenguaje estuviese totalmente embebido de la Biblia. Agustín, a diferencia del Crisóstomo, prefiere para la predicación la exposición alegórica de la Escritura, pues ésta ofrece a su temperamento mayores posibilidades de presentar intuitivamente su inteligencia de la palabra de Dios, como lo atestiguan con especial énfasis sus homilías sobre los *salmos* y *sobre el Evangelio de Juan* [58]. *Mientras* que en *las Enarrationes in Psalmos* y en los sermones generales ocupan el primer plano las grandes cuestiones y temas de la existencia cristiana (el mundo como extranjero, el sentido del sufrimiento, la esperanza cristiana, la vida como oración), la figura de Cristo, su mensaje y su Iglesia es el tema que descuella en los *Tractatus in evangelium s. Johannis,* que en su modalidad representan un punto culminante no superado de la antigua predicación cristiana. De su legado homilético en conjunto ha vivido durante siglos enteros la predicación de la Iglesia latina.

Entre los predicadores latinos posteriores a Agustín, el obispo Pedro de Ravena (hacia 430-450) ha sido distinguido más tarde con el sobrenombre de Crisólogo, aunque los sermones

56. *Sermo* 179, 1: *verbi enim dei inanis est forinsecus praedicator, qui non est intus auditor;* cf. también *De doctr. christ.* 4, 15, 32.

57. Especialmente característicos son los sermones 17 y 339. Buena asistencia a su predicación: *In Joh. ev. tr.* 3, 21; 6, 1; 7, 1. Sobre el apaluso de los oyentes véanse las referencias en F. VAN DER MEER 525, y J. ZELLINGER, Festgabe A. Knöpfler, Friburgo 1917, 403-415.

58. Sobre la calidad de las *Enarrationes in psalmos*, véase M. PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, París 1946, 387-553; J. MORÁN, BAC 235, Madrid 1964, 11*-83*. Sobre los *Tractatus in ev. Joh.*, M.F. BERROUARD, BiblAug 71, París 1969, 9-124.

que se han conservado de él escasamente lo justifican, por lo menos desde el punto de vista formal. Aunque sentó el principio de que al pueblo se le debe hablar en forma popular, el gusto por el fasto retórico le impidió con demasiada frecuencia atenerse fielmente a él [59].

Más sugestivos son en cambio los 20 sermones del obispo Valeriano de Cimiez († hacia 460). Dan una idea gráfica del culto de los mártires en la Galia meridional de entonces y subrayan el deber del cristiano de dar prueba de sí en la vida cotidiana mediante la asistencia caritativa al prójimo y la prontitud para la reconciliación y la humildad [60]. Los sermones del papa León I destacan por la elegancia del lenguaje y la solemnidad de la dicción y ofrecen interés por ser las primeras alocuciones religiosas de un papa llegadas hasta nosotros. En ellas se refleja claramente la convicción del rango de la sede episcopal romana, pero no hacen olvidar la religiosa seriedad y la vida burbujeante de los sermones de san Agustín [61].

Religiosidad cristocéntrica

Como actitud fundamental y centro y núcleo de toda religiosidad, la predicación cristiana insiste en llevar al ánimo de los fieles la devoción a Cristo en sus diferentes formas con más fuerza que en tiempos pasados. La piedad bautismal, acentuada desde antiguo en sentido cristocéntrico, sigue conservando también ahora su rango, como se puede colegir de la solicitud e intensidad que la cura de almas dedica a la preparación para el bautismo y a la estructuración de la liturgia bautismal. Cierto que la realidad de la vida cristiana cotidiana no está con frecuencia a la altura de los requerimientos formulados incansablemente a los fieles para que organicen su vida en función de sus promesas del bautismo, por lo cual el Crisóstomo pone en guardia a sus neófitos contra el ejemplo de esos cristianos cuyo comporta-

---

59. PEDRO CRISÓLOGO, PL 52, 183-666, y PL Suppl III 153-183 (sobre 180 sermones auténticos), cf. A. OLIVAR, *Los sermones de san Pedro Crisólogo*, Montserrat 1962.

60. VALERIANO DE CIMIEZ, PL 52, 691-756; PL Suppl III 184-188; cf. E. GRIFFE, «La Gaule chrétienne» 3 (París 1965) 188-191.

61. LEÓN I, *Sermones* ed. dir. por J. LECLERCQ - R. DOLLE, SChr 22^2, 49^2, 72, 200, París 1961-73.

miento está en burda contradicción con lo que una vez prometieron [62].

También la piedad eucarística se mantiene ahora en la mayoría de los cristianos muy por debajo del ideal proclamado, a juzgar por la predicación de este tiempo, que deplora más y más la descuidada o vacilante asistencia a la misa, sobre todo en las grandes comunidades tanto de Oriente como de Occidente. Aquí se destaca cada vez más un núcleo de cristianos comprometidos entre el grueso de los miembros de la comunidad, que sólo en las grandes fiestas del año eclesiástico o en circunstancias especiales se deciden a acudir a la casa de Dios [63].

La predicación de la devoción a la pasión pasa claramente a primer término, como se desprende de los numerosos sermones *de passione Domini*, que anticipan la devoción medieval a la pasión del Señor [64]. Esta devoción se materializa en una muy propagada veneración de la cruz, que se exterioriza tanto en la popularidad de la señal de la cruz como gesto de la oración en la devoción privada y litúrgica, especialmente en la *adoratio crucis* del viernes santo, como también en la cruz triunfal en los ábsides de las basílicas y de los sarcófagos, en las cruces sencillas en las paredes de las casas particulares o en la celda del monje, y finalmente en el vivo interés por el destino de la verdadera cruz de Cristo.

La visita al santo sepulcro y al monte Calvario, que tiene su puesto fijo en las solemnidades religiosas de la semana santa jerosolimitana en el siglo IV, hace ya pensar en las estaciones del futuro vía crucis [65]. La predicación de la pasión formula con especial apremio la exigencia de la «imitación de Cristo», que se

62. J. CRISÓST., *Cat. bapt.* 3, 8-18; 5, 20.

63. K. BAUS, *Die eucharistische Glaubensverkündigung in der alten Kirche*, en *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, escrito de homenaje a J.A. JUNGMANN, Friburgo ²1953, p. 55-70; J.P. MONTMINY, *La participation des laïcs à l'Eucharistie du IIIe au VIe siècle*, «Sciences ecclés.» 19 (1967) 351-372. Sobre Antioquía: P. RENTINCK, o.c. 86-90; sobre Milán, V. MONACHINO, o.c. 56s; sobre Hipona, F. VAN DER MEER, 231-241.

64. Se conservan sermones de la pasión, en buen número, del Crisóstomo, de Agustín y del papa León I.

65. *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens* I-X, por F.J. DÖLGER, JbAC 1-10 (1958-67). Sobre el símbolo de la cruz, H. RAHNER, *Antenna crucis*, en *Symbole der alten Kirche*, Salzburgo 1964, p. 361-431. Sobre la *adoratio crucis*, G. RÖMER, ZkTh 77 (1955) 70-86; P. THOBY, *Histoire du Crucifix*, Nantes 1959; P. STOCKMEIER, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus*, Tréveris 1966; E. DINKLER, *Signum crucis*, Tubinga 1967, p. 55-76.

entiende insistentemente como imitación del ejemplo dado por Cristo en su pasión como *doctor humilitatis* y como médico de la humanidad doliente[66].

La piedad cristocéntrica se manifiesta finalmente de manera muy marcada en la oración dirigida a Cristo, que sigue desarrollando el impulso dado ya por Orígenes y por los mártires, y que, también de resultas del estímulo dado por la discusión cristológica desde Nicea, evoluciona hasta convertirse en la actitud de oración que domina la devoción privada y que en Agustín recibió su más profunda motivación teológica[67].

La anterior organización de la oración con sus tiempos fijos a lo largo del día y con su motivación, fijada por primera vez en la *Tradición apostólica* de Hipólito, se mantiene bajo el constante influjo de este escrito: oración de la mañana, de la noche y de la mesa, oración a las horas 3.ª, 5.ª y 9.ª, y una vez durante la noche, para recordar lo que en cada una de estas horas había hecho el Señor por la redención de los hombres. Como textos para la oración privada del cristiano disponía éste entonces del padrenuestro y del símbolo de la fe, que sabía de memoria desde los días de su preparación para el bautismo y cuyo empleo como oraciones inculcaba insistentemente la Iglesia. Además, la celebración eucarística le había familiarizado con algunos versículos de los salmos y con ciertas perícopas de la Sagrada Escritura, que podían alimentar su oración privada. Con frecuencia, en la lectura pública de las actas de los mátires percibía las invocaciones dirigidas a Cristo por los que le habían confesado con su sangre, o bien oían cómo sus sacerdotes en la predicación recitaban oraciones inspiradas por la situación del momento y aprendía así a formular espontáneamente textos que respondían a su situación personal. Además, tenía la constante invitación de la Iglesia a la lectura privada de la Sagrada Escritura[68].

---

66. Especialmente desarrollada en Crisóstomo y Agustín: L. MEYER, *S. Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne,* París 1934, p. 220-228; M. COMEAU, RSR 40 (1952) 80-89; T. VAN BAVEL, «Augustiniana» 7 (1957) 245-281; P.C. EIJKENBOOM, *Het Christus-Medicusmotief in de preken van S. Augustinus,* Assen 1960.

67. J.A. JUNGMANN, *Christliches Beten* 6-41 (bibl.); sobre el cristocentrismo de la oración en Ambrosio, Jerónimo y Agustín, véase K. BAUS, TThZ 60 (1951) 178-188, 63 (1954) 321-339; RQ 49 (1954) 21-55.

68. A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens;* D. GORCE, *La lectio divina,* París 1925.

Un importante desarrollo ulterior de las formas de oración representa en esta época la transposición, debida en parte a influjo del monaquismo de los tiempos corrientes de oración, del sector privado a la oración litúrgica de la comunidad. Es verdad que por lo regular a los seglares sólo les era posible participar en la oración eclesiástica de la mañana y de la noche (maitines y vísperas), pero esta participación viene recomendada con tal insistencia que un cristiano que se respetase no podía dispensarse fácilmente de ella. Con esto se enriqueció el contenido de la devoción de los seglares, que ahora se familiarizaban con el ambiente de los salmos, con la Sagrada Escritura, con himnos eclesiásticos y con textos formulados públicamente, todo lo cual se les grababa en la memoria y podían utilizarlo en su oración privada. Esta liturgia cotidiana de oración se puede registrar durante el siglo IV en todas las zonas de propagación del cristianismo. Primeramente era considerada como asunto de la comunidad y sólo tras un proceso relativamente largo vino a convertirse en un oficio del clero, que había de celebrarse en común en las iglesias episcopales[69].

Los predicadores hablaban constantemente del sentido y contenido de la oración, y en substancia proponían las mismas ideas, aunque con variable acentuación. Decían que la oración, en tanto que conversación con el Dios santo, exige la recta disposición de alma, que en primera línea debe ser una acción de gracias por los dones espirituales de Dios y expresar el ansia de la *vita beata;* que no debe necesariamente estar vinculada a fórmulas fijas, aunque éstas se recomiendan también con frecuencia; que sólo se deben implorar cosas terrenas en la medida en que son necesarias para la vida y aprovechan para la salvación[70].

Formas de la ascética

«Es que no somos monjes». Con este reparo hubo de enfrentarse reiteradamente el Crisóstomo cuando en Antioquía predi-

69. J. STADLHUBER, *Das Stundengebet des Laien im christlichen Altertum,* ZKTh 71 (1949) 129-183; D.Y. HADIDIAN, *The Background and Origin of the Christian Hours of Prayer,* ThSt 25 (1964) 59-69; H. LEEB, *Die Psalmodie bei Ambrosius,* Viena 1967.

70. La oración en el Crisóstomo, P. RENTINCK, o.c. 146-153; en Agustín, F. VAN DER MEER, o.c. 224-231.

caba también a los seglares el deber de llevar una vida que respondiera a las exigencias del Evangelio [71]. Sin embargo, prescindiendo del matrimonio —así predican él y otros pastores de la época— los monjes y los seglares están llamados en principio a aspirar a la misma perfección, puesto que sólo existe un ideal de perfección para todos los cristianos, ideal que debe realizarse en todas partes. El distanciamiento del mundo es por tanto una actitud ascética para todos los cristianos, que viene subrayada intrépidamente por la predicación cristiana y por la literatura ascética de la época, que no está escrita sólo para monjes o como propaganda del monacato [72].

Como una de las posibilidades de realización de esta actitud ascética se recomienda especialmente el ayuno, entendido no sólo como ayuno penitencial litúrgico o como preparación para la recepción de la eucaristía hasta como mero ayuno higiénico, sino como acción y actitud ascética personal orientada a la meta del hombre en el más allá [73]. A todos los poseedores de bienes se dirige luego la constante exhortación de los pastores a la limosna, que se considera no sólo como obligación del cristiano para con los pobres o como una forma de expiación de las propias culpas, sino también como medio para alcanzar la libertad interior frente a la riqueza y a la propiedad. Cierto que la riqueza no se considera por principio como pecado, pero constantemente viene descrita, a veces con fuerte patetismo retórico, como gran peligro para la propia salvación [74]. Así pues, la renuncia total a riquezas, con frecuencia enormes, y a una vida en el lujo y la opulencia, tal como en los siglos IV-V la practicaban por cierto no rares veces, personas de la clase alta en Constantinopla y Capadocia, en

---

71. *In Ep. ad Hebr.*, 7, 4; *In Gen. hom.*, 21, 6; *In Mt hom.* 7, 7.

72. Ct. p. ej., CRISÓST., *In Ep. ad Hebr. hom.* 24; AMBROSIO, *De fuga saec.;* AGUSTÍN, *sermo* 170 y *sermo de peregrinatione huius vitae* (Misc. Agost. I 285); EUQUERIO DE LYÓN, *Ep. ad Valerianum cognatum de contemptu mundi*, cf. Z. ALSZEGHY, *Fuite du monde*, DSp 5, 1593-99.

73. La motivación más profunda en AGUSTÍN, *De utilitate jejunii*, cf. la trad. de R. ARBESMANN, Wurzburgo 1958, XIX-XXXVI.

74. BASILIO, *Hom. 7 (ad divites)*, utilizada por Ambrosio, *De Nabuthe*, cf. comentario de J. HUHN, *De Nabuthe*, Friburgo 1950; GREG. NISENO, *De pauperibus amandis* I-II; JUAN CRISÓST., *De eleemosyna*, cf O. PLASSMANN, *Das Almosen bei Johannes Chrysostomus*, Münster 1961; SALVIANO, *Ad ecclesiam* 11. IV, ed. dir, por G. LAGARRIGUE, SChr 176, París 1971. J. MAUSBACH, *Die Ethik des. hl. Augustinus*, I Friburgo [2]1929, p. 284-298; E.F. BRUCK, *Kirchenväter und soziales Erbrecht*, Berlín 1956.

Roma, en las Galias, en Sicilia y en África Septentrional, es objeto de elogios sin restricciones por parte de la Iglesia. Esta decisión se toma, las más de las veces, tras la adopción de una forma de vida específicamente ascética, en la que la persona o bien permanece como *continens* o como *virgo* en el seno de su familia y en la comunidad o bien se adhiere a un grupo de ascetas, con frecuencia también a una comunidad de monjas o de monjes, o finalmente se incorpora al clero. En esta época hace la Iglesia intensa propaganda de palabra y por escrito entre los seglares con vistas a la opción por este ascetismo, como se echa de ver por los numerosos escritos sobre la continencia, o la virginidad[75]. Entre estos escritos, los más tempranos, como las homilías de Eusebio de Emesa y los escritos de Atanasio sobre la materia, dan todavía, por supuesto, que estos ascetas siguen viviendo en la casa paterna o reunidos con algunos que tienen sus mismas aspiraciones[76]. Gregorio Niseno recalca que con su tratado quiere ganar adeptos para el ideal de la virginidad, y reiteradas veces se dirige expresamente, con el mismo propósito, a la juventud masculina[77].

Si en este caso tanto él como anteriormente Eusebio de Emesa y después de él el Crisóstomo, en su escrito temprano sobre el mismo tema, y sobre todo Jerónimo, en su polémica contra Joviniano, pinta con fuertes tintas las tribulaciones de la vida conyugal, no debe verse aquí una devaluación específicamente cristiana del matrimonio, sino la variante de un tema ya conocido desde Aristóteles y absolutamente corriente en la diatriba estoica[78]. El Crisóstomo llegó más tarde a un juicio más ponderado y equilibrado sobre el matrimonio, y Agustín puso en su justo medio la desmesura de Jerónimo con sus escritos *De bono conjugii* y

---

75. Un *conspectus* de esta literatura por TH. CAMELOT, *Les traités De virginitate au IVe siècle*, «Études Carmélit.» 31 (1952) 273-292.

76. EUSEBIO DE EMESA, *Hom.* VI-VII *De martyribus y De virginibus* respectivamente, ed. dir. por E.M. BUYTAERT, *Eusèbe, d'Émèse. Discours conservés en latin* I, Lovaina 1953, 151-195. Una homilía pseudobasiliana *De virginitate*, D. AMAND, RBén 63 (1953) 34-69 211-238, interpela directamente a los padres de familia, véase D. AMAND DE MENDIETA, RHE 50 (1955) 777-820. Sobre Atanasio, M. AUBINEAU, *Les écrits de s. Athanase sur la virginité*, RAM 31 (1955) 140-173.

77. GREGORIO NISENO, *De virg. praef.* 1, 1; c. 23, 3 4 7, ed. dir. por M. AUBINEAU, SChr 119, París 1966.

78. G. CHR. HANSEN, *Molestiae nuptiarum*, «Wiss. Zschr. Univ. Rostock» 12 (1963) 215-219.

De sancta virginitate[79]. Junto con el *corpus* ambrosiano sobre la virginidad, estos escritos representan el punto culminante de la antigua literatura cristiana sobre este tema: la motivación teológica de la virginidad cristiana hallada por Agustín, su claro deslinde frente al rango absolutamente peculiar del matrimonio, el sobrio enfoque de los peligros a que la exponen incluso los que la eligen libremente, garantizaron a su valoración de la virginidad un influjo perpetuado a lo largo de los siglos.

El culto de los mártires y de los santos

La libertad alcanzada con la adhesión de Constantino al cristianismo dio a la veneración de los mártires, ya entonces en gran predicamento, nuevos y fuertes impulsos que hicieron que en los cien años siguientes se convirtiera en una forma de la antigua religiosidad cristiana sumamente característica y de incalculables consecuencias, en cuyo desarrollo participaron en la misma medida tanto iniciativas privadas de creyentes aislados, como la Iglesia misma en tanto que representante del culto público. La anterior imagen del mártir como imitador cabal de Cristo, que en virtud de la gracia había dado testimonio de su Señor con su sangre y ahora, en calidad de *coronatus*, como lo representa preferentemente el arte cristiano de la época, está unido con Él en la gloria del más allá, no experimenta ninguna modificación substancial, si bien se acentúa un rasgo: su dignidad y su proximidad al Señor exaltado lo constituyen en intercesor por los fieles en la tierra y en protector tanto de los particulares como de la comunidad, que lo elige por su santo patrono[80].

De esta estimación surge el gran interés por el sepulcro del testigo cruento de la fe y por los restos que en él se albergan. En la directa posesión de dicho sepulcro se ve una garantía especial de la protección e intercesión del patrono, y se lo distingue entre todos los demás sepulcros con un edificio cultual propio erigido sobre el sepulcro como *martyrion* o memoria,

79. J. DUMORTIER, *Le mariage... d'après s. Jean Chrysostome*, «Lettres d'humanité» 6 (1947) 102-166; R. D'IZARY, *La virginité selon s. Ambroise*, Lyón 1952; J.G. NOLAN, *Jerome and Jovinian*, Washington 1957. Alusión de Agustín a Jerónimo: *Retr.* 2, 48, 1.
80. H. DELEHAYE, *Les Origines... 100-140: L'invocation des martyrs.*

o como basílica cuya magnitud y decoración compite con las iglesias de la comunidad dentro de los muros de la ciudad. En esas iglesias-cementerio se congrega la comunidad el *dies natalis martyris* para la celebración de la eucaristía [81]. De la misma raíz nace el ardiente empeño por descubrir los sepulcros de aquellos mártires de cuyo martirio informa la tradición con frecuencia sólo sumariamente o que habían caído en el olvido, eclipsados por el fulgor de una figura de mártir especialmente perfilada, como, por ejemplo la de un antiguo bispo de la comunidad. La *inventio* de tal sepulcro, que con frecuencia era debida a una visión o a una información dada en un sueño, viene a ser un acontecimiento trascendental que tiene repercusión en el culto y en la devoción de la comunidad. *Inventiones* de esta clase especialmente grávidas de consecuencias fueron en Occidente el descubrimiento de los restos de los mártires milaneses Gervasio y Protasio, Nazario y Celso, por el obispo Ambrosio el año 386, y el redescubrimiento del sepulcro de san Esteban en Kafargamala, cerca de Jerusalén, el año 415, que dio lugar a un nuevo auge del culto de san Esteban, que, a una con la propagación de las reliquias del santo protomártir, se extendió rápidamente a todos los ámbitos del imperio [82].

Una nueva fase del culto de los mártires se inició con la traslación de los restos de mártires a las iglesias de las comunidades cristianas dentro de los muros de la ciudad, aunque esta práctica tropezó en un principio con considerables reparos y dificultades, puesto que estaba en contradicción con un doble derecho y sentimiento vigente en Oriente y Occidente, según el cual los difuntos sólo podían ser sepultados fuera de las murallas de la ciudad, y además los sepulcros eran tenidos por «inviolables». Los emperadores cristianos urgieron repetidas veces la observancia de esta legislación; las excepciones debían contar con la aprobación de las supremas autoridades del Estado [83].

---

81. Sobre las basílicas cementeriales, A. GRABAR, *Martyrium* I; R. KRAUTHEIMER, *Mensa-Coemeterium-Martyrium*, CahArch 11 (1960) 15-40.

82. El relato de AMBROSIO *Ep.* 22; la *inventio* del sepulcro de san Esteban, en A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, «Analecta Hierosol. Stachyl.» 5 (S. Petersburgo 1898) 25-53, el texto latino: PL 41, 807-818.

83. Cod. Theod. 9, 17, 6. 7. Sobre la *translatio* en general, B. KÖTTING, *Reliquienkult* 15-24.

Para la primera traslación de los restos de un mártir, la de san Babilas en Antioquía el año 354 [84], el emperador Galo pudo dar esta autorización con tanta mayor facilidad cuanto que con el nuevo santuario de san Babilas en el distrito antioqueno de Dafne se podía desbancar para siempre el culto de Apolo, que florecía allí con especial pujanza.

Para la traslación de los cuerpos de mártires hallados por san Ambrosio no cabe duda de que éste consideró suficiente su posición de obispo de la corte imperial, que lo dispensaría de tal ley, mientras que otros obispos se veían obligados a solicitar la dispensa. En Persia, el obispo Marutha de Maipherkat la solicitó incluso del rey Jezdegerd I el año 410, y la traslación de mártires persas que luego tuvo lugar acarreó la modificación del nombre de su ciudad episcopal que los había acogido: Martirópolis. La ciudad de Roma se mostraba más bien reservada tocante a traslaciones demasiado frecuentes, aunque también se cuidaba con la mayor solicitud de las tumbas de mártires y de los edificios anexos. El lugar del nuevo sepelio en la iglesia urbana debía situarse en la mayor proximidad del centro del santuario, el altar; los más fieles seguidores de Cristo, que habían dado su vida en una entrega total de sí, debían estar en el más íntimo contacto con el lugar donde se celebraba la memoria de la muerte sacrificial de Cristo [85]. Así pues, el altar y el sepulcro de los mártires fueron puestos ya ideal y realmente en la más estrecha conexión mutua que más tarde, según el derecho litúrgico, debía mantenerse dondequiera que hubiese altares cristianos.

Ahora bien, este objetivo sólo se podía realizar si se entregaban partes de los cuerpos de los mártires a aquellas comunidades que no estaban en posesión de tan preciados tesoros, por lo cual hubo que proceder a la multiplicación de reliquias mediante la división en pequeños y hasta mínimos fragmentos. Las objeciones de derecho sepulcral y los reparos teológicos en esta materia se superaron con el siguiente argumento: La protección y bendición procurada a la comunidad por las partículas incluso mínimas de reliquias pasaba por delante de la integridad del ca-

---

84. Sozóm. HE 5, 19, 13-19.

85. AMBROSIO, *Ep.* 22, 13, cf. F. WIELAND, *Altar und Altargrab*, Leipzig 1912; TH. KLAUSER, RAC I 343ss.

dáver, y la resurrección corporal del mártir no quedaba menoscabada por tales divisiones, habida cuenta de la omnipotencia divina[86]. Las dificultades fueron también aminoradas por el hecho de que la fragmentación de la cruz de Cristo se había iniciado ya en época anterior; porciones de la misma se habían repartido ya desde mediados del siglo IV por todos los ámbitos de propagación del cristianismo[87].

Como en el caso de la traslación de sepulcros enteros de mártires, también la recogida, traslación y sepelio de las reliquias de mártires en el altar de la iglesia se desarrolló en forma de un solemne ceremonial. Dado que ni siquiera esta división de las reliquias podía satisfacer las múltiples exigencias, puesto que en Occidente se mostraba mayor reserva tocante a la división, se recurrió al expediente de las llamadas reliquias por contacto: las más de las veces se trataba de telas preciosas que se ponían en contacto con el sepulcro del mártir o con el lugar donde se conservaban las reliquias, con lo cual, según una idea de la antigüedad y también del cristianismo, se comunicaba a dichos objetos la virtud protectora y sanante de las reliquias[88]. Paralelamente a la división de las reliquias, que todavía era controlada en alguna manera por la Iglesia, se desarrolló un enorme interés entre los círculos privados por llegar a poseer tales y tan preciosas filacterias, lo cual no tardó en dar lugar a los más peligrosos abusos de un tráfico de reliquias, que si bien eran desaprobados por las autoridades eclesiásticas y civiles, no pudieron ser extirpados de raíz.

La convicción del poder intercesor de los mártires hacía que muchos cristianos desearan ser sepultados lo más cerca posible del sepulcro de un mártir. De este sepelio *ad sanctos* se esperaba ayuda en la hora de la resurrección, puesto que se pensaba que entonces los difuntos serían conducidos ante el tribunal de Dios por los mártires resucitados con ellos. La sobria observación de san Agustín, al afirmar que el lugar del sepelio no garantiza de por sí ayuda alguna para un difunto, sino sólo la oración de los

86. LACT., *Div. Inst.* 4, 26, 13; GREG. NACIANCENO, *Or. c. Jul.* 1, 69; GAUDENCIO, Tr. 17, 35; PAULINO DE NOLA, *Carm.* 27, 447.

87. CIRILO JEROSOLIM., *Cat.* 4, 10; 10, 19; 13, 4.

88. Sobre reliquias por contacto, B. KÖTTING, *Reliquienverehrung*, TThZ 67 (1958) 327-334.

vivos que lo habían encomendado a la intercesión de los mártires, no pudo contener aquel ansia de ser sepultados junto a la tumba de un santo, que proliferó pujantemente en la segunda mitad del siglo IV. Al fin, la Iglesia tuvo que reglamentar jurídicamente el sepelio dentro de la casa de Dios, reservándolo a un pequeño grupo de personas, a saber, obispos, sacerdotes y algunos pocos seglares de elevado rango[89].

La veneración de los mártires en tanto que antigua forma de devoción cristiana no fue mero asunto privado de seglares o de monjes, sino que en sus rasgos fundamentales estuvo determinada, justificada y promovida en parte también por la Iglesia y por sus teólogos. Apenas si en el legado homilético, por exiguo que sea, de cualquiera de los pastores de la época faltan sermones en honor de algún mártir, que ensalzan sus méritos, el poder de su intercesión, la ejemplaridad de su amor a Cristo, así como también la virtud taumatúrgica de sus reliquias. La Iglesia no sólo permite que sus restos sean sepultados en medio de la casa de Dios, sino que determina básicamente su calendario festivo con los días de conmemoración de los mártires y acoge sus nombres en el texto de las oraciones eucarísticas.

La veneración de los santos no mártires se inicia en la primera mitad del siglo IV en forma todavía algo vacilante, como a tientas, y se desarrolla plenamente en sus dos últimas décadas; en definitiva es una ampliación del culto de los mártires extendido a un grupo de difuntos cuyo vivir y obrar se podía comparar en alguna manera con el de los mártires, ya que representaba igualmente una eminente profesión de fe y un testimonio prestado en favor de Cristo. Entre ellos se contaban en primera línea aquellos que en tiempos de persecución habían sufrido por la fe cárceles, tormentos o destierros, aunque no les había sido dado prestar el ansiado testimonio de la muerte cruenta.

A tales *Confessores* se unieron pronto algunos ascetas y monjes, cuya vida no se vacilaba en valorar como martirio incruento y finalmente también aquellos que, sobre todo en los desórdenes arrianos o en las misiones, se habían acreditado como ardientes defensores de la verdadera fe. A todos ellos se les reconoce el

89. AGUSTÍN, *De cura gerenda pro mortuis* 18, sepultura *ad sanctos*, B. KÖTTING, *Reliquienkult* 24-36.

martirium sine cruore y a no tardar se les celebra de palabra y por escrito lo mismo que a los restantes mártires: los ermitaños Antonio e Hilarión, los monjes sirios, sobre todo los estilitas, los obispos desterrados Paulino de Tréveris, Dionisio de Milán, Atanasio, los paladines de la ortodoxia Basilio, Pedro de Sebaste, Ambrosio de Milán, el misionero Martín de Tours y otros[90]. También a ellos se les otorga la conmemoración litúrgica del día de su muerte en el calendario festivo, personas privadas y clérigos se esfuerzan a porfía por edificar «memorias» e iglesias sobre sus sepulcros —en Siria incluso previsoramente, durante la vida misma de un renombrado ermitaño— y sus reliquias son también muy pronto codiciadas, a veces literalmente disputadas, como las de los antiguos mártires. El pueblo participa con especial intensidad en la propagación y estructuración del culto de este grupo de santos; las descripciones de su vida y de sus obras vienen adornadas con frecuencia con ese colorido de detalles que tanto estimula la fantasía del pueblo; las dotes carismáticas de algunos de ellos son tenidas por «milagros», hasta el punto de que más de una de las vidas de santos son sencillamente colecciones de tales *miracula*.

En el culto cristiano de los santos fueron incluidas también destacadas figuras del Antiguo Testamento, tales como Moisés, Abraham, David, algunos profetas, los hermanos Macabeos, aunque esto no dejaba de ser problemático por dos razones. En primer lugar, con ello se expresaba un cierto reconocimiento, ya que no recomendación, del judaísmo, con el que todavía se producían frecuentes enfrentamientos polémicos. Luego, en la vida de tales personas parecía faltar la referencia interna a la prestación de testimonio en favor de Cristo y por tanto el criterio decisivo de la dignidad del mártir o del confesor. La predicación cristiana salió al paso de esta dificultad, argumentando que tales personajes eran ya cristianos antes de la aparición de Cristo, porque a fin de cuentas su vida había estado al servicio de su venida, de modo que la muerte violenta de algunos profetas, de Eleazar, de los Macabeos, podía entenderse como martirio anticipado, por lo cual se justificaba una celebración cristiana en

---

90. H. DELEHAYE, *Sanctus* 109-121: *Du martyr au confesseur.*

su conmemoración. En la práctica, los cristianos de Palestina y de Siria neutralizaron y superaron con frecuencia el culto de santos judíos tomando posesión de los lugares de dicho culto y construyendo allí iglesias (por ejemplo, en Hebrón-Mambré), que luego fueron centros del culto de santos cristianos [91].

La veneración de María se había propagado ya en el pueblo todavía mucho antes de que la teología hubiera esclarecido las cuestiones de su santidad y virginidad [92]. Ya a comienzos del siglo IV se imploraba «la protección de la *Theotokos*», como lo muestra una oración conservada en un papiro. Incluso Epifanio de Salamina debió intervenir resueltamente en 377 contra una adulteración sectaria de este culto [93]. El obispo Severiano de Gabala sostiene la tesis de que a María se la debe invocar en la oración antes que a los apóstoles y a los mártires, y en Occidente esclarecen y motivan teológicamente su veneración sobre todo san Ambrosio y san Agustín [94]. La fiesta más antigua de María se celebra en Constantinopla, todavía antes del concilio de Éfeso, bajo el título de μνήμη Θεοτόκου el 26 de diciembre, y por el título y el contenido recuerda el *dies natalis* de los mártires; las primeras iglesias dedicadas a María se remontan también a esta época; finalmente el concilio de 431 despeja el camino para el pleno desarrollo del culto de la Virgen [95].

Las peregrinaciones en la antigüedad cristiana

Otro sector de la devoción del pueblo cristiano en la antigüedad está representado por las peregrinaciones, de las que son prototipo las encaminadas a los lugares importantes del pasado cristiano, especialmente a tierra santa, así como a los sepulcros y reliquias de los santos. Los primeros inicios de la peregrinación

---

91. M. SIMON, *Les saints d'Israel dans la dévotion de l'Église ancienne*, en *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, París 1962, p. 154-180.

92. E. JOUASSARD, *Marie à travers la patristique* en *Maria* I, París 1949, p. 69-157.

93. Reproducción del papiro: ECatt, «Sub tuum»; contra una datación temprana, aunque no convence, O. STEGMÜLLER, ZKTh 74 (1952) 76-82.

94. Oraciones a María en CIRILO DE ALEJ., *Hom.* 11; AGUSTÍN, *Sermo* 291, 6. CH.W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the Works of St. Ambrose*, Friburgo 1962.

95. Sobre la fiesta mariana, B. CAPELLE, «Études mariales» 7 (1949) 42ss; A. RAES, OrChrP 12 (1946) 262-274. Veneración de María en África del norte según Agustín, H. BARRÉ, RevEAug 13 (1967) 285-317.

a Palestina se registran —tras un cierto período de reserva condicionada por el distanciamiento crítico respecto de la peregrinación judía— en los viajes preconstantinianos de cristianos aislados, tales como Orígenes y el más tarde obispo de Jerusalén, Alexandros, procedente de Capadocia, viajes emprendidos por intereses exegético-teológicos o por deseo de orar en los santos lugares[96]. Hacia el año 315 se podían ver ya en Jerusalén contingentes bastante grandes de peregrinos procedentes de todos los ámbitos de Oriente[97]. El movimiento de peregrinaciones recibió nuevo impulso cuando, al comenzar el reinado incompartido de Constantino, se hicieron más fáciles las condiciones externas del viaje y cuando la visita a los santos lugares recibió la alta distinción de ser practicada por los miembros de la casa imperial (Elena y Constantino en persona). Sin embargo, no debe considerarse como causa primordial de la peregrinación a Palestina las medidas adoptadas por Constantino; en efecto, la relación de viaje de un peregrino de Burdeos el año 333, indica claramente que se encontró en Jerusalén con una situación tan orientada a las peregrinaciones que suponía, por fuerza, un período relativamente largo de desarrollo[98]. En Jerusalén y en su entorno inmediato ocupaban naturalmente el primer plano del interés de los peregrinos los lugares que tenían relación con los hechos de la vida del Redentor, a los que seguían luego los lugares de la tradición veterotestamentaria, mientras que la veneración de santos cristianos sólo comenzó con el descubrimiento del sepulcro de san Esteban el año 415; el culto de María en Jerusalén se registra todavía más tarde. El mundo de la Biblia determina, pues, inconfundiblemente, las visitas de los peregrinos: viene a ser «la guía propiamente dicha del peregrino» para el viaje a tierra santa[99]. Otro tanto se puede decir de los lugares situados más a trasmano, tales como Caná de Galilea, el lago de Genesaret, el monte Tabor, el valle del Jordán, el mar Muerto, Hebrón al sur y el monte Sinaí.

Pese a todo el ajetreo externo que se origina en todos los gran-

---

96. B. Kötting, *Peregrinatio* 83-89.
97. Eusebio, *Dem. ev.* 6, 18, 23.
98. *Itin. Burdig.* 589-596.
99. B. Kötting, *Peregrinatio* 105.

des centros de peregrinación, pese a determinados rasgos extraños y a veces grotescos del tráfico de reliquias aquí practicado, no se puede negar que la vivencia de conjunto de la peregrinación a Palestina, sobre todo durante las grandes solemnidades litúrgicas, por ejemplo, de la semana santa y del descubrimiento de la cruz, dejaban huellas duraderas en la devoción de los peregrinos, que las transmitieron después a su regreso a la patria. La valiosa relación de viaje de la peregrina Egeria lo testimonia, con la sencillez y llaneza de sus palabras y no con menor eficacia que las cartas de Jerónimo tras una observación de largos años [100].

La segunda forma de peregrinación, la visita a los sepulcros y reliquias de los santos, presupone naturalmente un cierto grado de veneración de mártires y de santos, pero luego influye de contragolpe en su ulterior propagación e intensificación. En el transcurso del siglo IV se desarrollan —en Oriente en parte antes que en Occidente— esos grandes centros de peregrinación en todas las regiones del imperio, que constantemente ponen en movimiento a numerosos grupos de peregrinos; mencionaremos aquí sólo los lugares más importantes [101]. En la capital siria, Antioquía, con sus numerosas «memorias» de mártires, el santuario de san Babilas y el de los siete hermanos Macabeos eran los centros más importantes de atracción; ambos se hallaban a la sombra de Kal'at Sim'an, la «roca» de Simeón Estilita el Viejo, que ya en vida fue el asceta más popular del gran espacio sirio [102]. El sepulcro del apóstol Tomás en Edesa era meta de peregrinación tan popular como la iglesia de san Sergio en Rusafa junto al Éufrates, que en la primera época bizantina presenció los mayores contingentes de peregrinos [103]. En la Seleucia isáurica se hallaba el sepulcro de santa Tecla, envuelta en leyendas; Éfeso poseía los sepulcros del apóstol Juan y de los siete santos Durmientes, de Calcedonia partieron al mundo cristiano antiguo las reliquias milagrosas de la sangre de santa Eufemia [104]. Una central de pere-

---

100. Nuevo comentario del Itinerario de Egeria —texto en CSEL 39 y CChr 175— por J. WILKINSON, *Egeria's Travels*, Londres 1971. JERÓNIMO, *Ep.* 46; 108.

101. Es fundamental H. DELEHAYE, *Les origines* 141-403.

102. TSCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord* I, París 1953, p. 223-276.

103. Cf. J. KOLLWITZ, *Neue deutsche Ausgrabungen*, Berlín 1965, p. 45-70.

104. F. MILTNER, *Ephesus*, Viena 1958; F. HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine*, Bruselas 1965.

grinación con todos los accesorios se había constituido en Egipto en torno al sepulcro de san Menas, cuya ciudad había venido a ser como el «Lourdes de la cristiandad antigua»[105]. Los santuarios de culto más prestigiosos de la capital Constantinopla empalman con santos forasteros: los dos médicos Cosme y Damián (ἀνάργυροι) y Daniel Estilita; Demetrio, venerado también en Sirmio, tuvo un célebre santuario en Tesalónica[106].

En el Occidente latino no había ninguna ciudad que pudiese competir con Roma en cuanto al número de sepulcros de mártires, entre los cuales gozaban del primer rango a los ojos de los numerosos peregrinos los de los apóstoles Pedro y Pablo, a los que se añadieron los sepulcros de los santos Hipólito y Lorenzo, todos ellos distinguidos en el transcurso del tiempo con suntuosas basílicas sepulcrales. El renombre del mártir Félix, de Nola de Campania, fue propagado por el obispo Paulino, celoso guardián de su sepulcro[107]. En Cartago, la celebración del aniversario de san Cipriano atraía a numerosos cristianos, aunque con gran pesar del obispo de la ciudad hacían preceder a la fiesta una celebración previa no muy edificante. África septentrional fue la patria de un culto muy propagado de san Esteban, cuando después de 415 llegaron allá reliquias de su sepulcro y produjeron en Hipona, Calama y Uzala curaciones milagrosas que no puso en duda el mismo san Agustín[108]. Al sepulcro de san Martín en Tours peregrinaban cada año los católicos de las Galias y de Hispania, entre ellos muchos que esperaban la curación de sus enfermedades. Los hispanos mismos poseían santuarios de peregrinación en los sepulcros de san Vicente mártir en Zaragoza y de santa Eulalia de Mérida, que son celebrados por Prudencio[109].

---

105. Las Vidas de Menas, BHG³ n.º 1256-1269; estado de las excavaciones en la ciudad de Menas, W. MÜLLER-WIENER, AA 1967, 457-480.

106. L.A. DEUBNER, *Kosmas und Damian*, Leipzig 1907 (reimpr. 1969: relatos de milagros); A. WITTMANN, *Kosmas und Damian*, Berlín 1967. Sobre los milagros de san Demetrio añádase también P. LEMERLE, ByZ 46 (1953) 349-361, y V. BEŠEVLIEV, «Byzantina» 2 (1970) 285-300.

107. H. LECLERCQ, *Pèlerinage à Rome*, DACL 14 (1939) 41-65; G. BARDY, AnBoll 67 (1949) 224-235; J. FONTAINE, *Oikoumene*, Catania 1964, p. 243-266: Prudencio en Roma. Sobre Félix de Nola: PAULINO, *Carm.* 15.

108. C. CECCHELLI, *Il culto delle reliquie nell'Africa romana*, RPAA 1939, 97-108; P.A. FÉVRIER, *Le culte des martyrs en Afrique et ses plus anciens monuments*, «Corsi di Ravenna» 17 (1970) 191-234.

109. E. GRIFFE, «La Gaule chrétienne», 3 (París 1965) 214-259; C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos* , Madrid 1966.

Como disposición fundamental para la peregrinación exigen los predicadores de la época unos sentimientos que han de materializarse en la imitación de Cristo y de sus santos. Los motivos pueden variar según los peregrinos. Suelen predominar el deseo y la esperanza de hallar ayuda en situaciones personales apuradas, sobre todo la curación de enfermedades. También el agradecimiento por la ayuda prestada induce a realizar peregrinaciones prometidas. Todavía no se recalca la idea de la penitencia y la expiación, aunque difícilmente estaría ausente en medio de las molestias con frecuencia graves que acarreaba la peregrinación. La crítica contra la práctica de la peregrinación va raras veces dirigida a la peregrinación en sí, sino más bien a su falsa inteligencia, a su falsa motivación y a las múltiples depravaciones de esta práctica, que tenían lugar sobre todo en los grandes centros de peregrinación [110].

Pervivencia de costumbres paganas en la piedad cristiana

Como la misión de todos los tiempos, también la de los siglos IV-V tuvo que experimentar a su propia costa que un período relativamente breve de preparación para el bautismo no era suficiente para desarraigar usanzas paganas hondamente arraigadas en los recién convertidos. Así, los pastores tanto de Oriente como de Occidente se hallan en lucha permanente contra diversas formas de la *superstitio* pagana, que a veces se entremezcla casi inextricablemente con lo cristiano y pone en grave contingencia la pureza de la religiosidad. Se deplora sobre todo la fuerza de atracción de prácticas paganas de encantamiento, como las ejercidas por astrólogos, adivinos y ensalmadores, a los que los cristianos recurren de continuo, pese a todas las admoniciones de los predicadores [111]. El llamado sínodo de Laodicea se ve incluso en la necesidad de disponer que los clérigos de todo rango que actúen

---

110. Tal crítica ejercieron, por ejemplo, GREG. NISENO, *Ep.* 2, 17; JUAN CRISÓST., *Ad Antioch. hom.* 3, 2; JERÓNIMO, *Ep.* 58, 4; AGUSTÍN, *In Joh. tr.* 10. Véase B. KÖTTING, Stpatr 5, TU 80, Berlín 1962, 360-367.

111. H. LECLERCQ, *Magie*, DACL X (1931) 1097-1114; A.A. BARB, *The Survival of Magic Arts*, en A.D. MOMIGLIANO, *The Conflict between Paganism and Christianity in the 4th Century*, Oxford 1963, p. 100-125; P. BROWN, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity, en Religion and Society in the Age of Augustine*, Londres 1972, p. 119-146.

como magos, hechiceros, astrólogos y confeccionadores de amuletos sean separados de sus cargos[112]. Tanto el Crisóstomo como san Agustín conocen católicos prácticantes que recurren a conjuros, ensalmos y amuletos, práctica especialmente reprobable, puesto que ellos poseían ya el signo de la cruz. Idéntico comportamiento tienen que censurar en algunos fieles los obispos de la Italia septentrional Gaudencio de Brescia, Máximo de Turín y Zenón de Verona[113]. Agustín sabe de cristianos que utilizan el libro de los Evangelios para consultas sobre el porvenir; otros se lo ponen encima para quitarse el dolor de cabeza, y con cierta resignación reconoce que, si bien no es ese su destino, por lo menos es preferido a las vendas mágicas de los paganos[114]. Sobre todo en distritos rurales pervive tenazmente la vinculación al culto de fuentes, árboles y rocas, contra lo que los sínodos no cesan de luchar con no gran resultado, como salta a la vista[115]. Sólo con dificultad se resiste a los atractivos de fiestas paganas y hasta se participa en banquetes en templos paganos. Para muchos la tentación es sencillamente irresistible cuando en las calendas de enero se inaugura el año con orgías y francachelas. Muchos obispos toman la fiesta de las calendas como tema de sermones enteros y rechazan las excusas de los cristianos que dicen tratarse a fin de cuentas de meras fiestas populares profanas, respondiendo que tales celebraciones iban dirigidas al principio a un ídolo[116].

Parte integrante del culto pagano de los difuntos era el llamado *refrigerium,* comida para la que se reunían los parientes del difunto los días 3.°, 7.° y 9.° después del sepelio, en el aniversario de la defunción y en la gran conmemoración de los difuntos de los *parentalia,* que se celebraban en febrero. Esta co-

---

112. C. 35.

113. JUAN CRISÓST., *In Ep. I ad Tim. hom.* 10, 3; *In ep. ad Col. hom.* 8, 5; GAUDENCIO, *Tr.* 4, 13-16. 8, 16-18. 9, 27; MÁXIMO DE TURÍN, *Sermo* 61c, 4. 94. 98; ZENÓN DE VERONA, *Tr.* 1, 15, 6; 2, 21, 2. Sobre Agustín, aparte de ZELLINGER (bibliogr.), también E. HENDRIKX, «Augustiniana» 4 (1954) 109-136.

114. *Ep.* 55, 20, 37; *In Joh. tr.* 7, 12; *En. in ps.* 127, 11.

115. Cf. E.J. JONKERS, *Die Konzile und einige Formen alten Volksglaubens,* VigChr 22 (1968) 49-53.

116. Sermones *In Kalendas·* ASTER. AMAS., *Or.* 4; GREG. NACIANCENO, *Or.* 38; MÁXIMO DE TURÍN, *Sermo* 63; PACIANO, *Paraen.;* PEDRO CRISÓL., *Sermo* 155. BO REICKE, *Jahresfeier und Zeitenwende im Judentum und Christentum der Antike,* ThQ 150 (1970) 321-334; M. MESLIN, *La fête des Kalendes de Janvier,* Bruselas 1970, p. 95-129.

mida funeraria fue conservada por los cristianos en forma sencilla sin contradicción por parte de la Iglesia, añadiéndosele además un rasgo cristiano al repartir entre los pobres parte de los manjares aportados. Ahora bien, en el siglo IV esta comida junto a los sepulcros volvió a adoptar también entre los cristianos la forma ruidosa y desenfrenada de las celebraciones funerarias de los paganos [117]. El Crisóstomo no sólo censura los ruidosos lamentos de los parientes y de las plañideras en los funerales cristianos, tachándolos de actitud pagana que está en contradicción con la fe en la resurrección, sino que además desaprueba el fasto que algunos cristianos despliegan en tal circunstancia [118]. Finalmente los banquetes en los aniversarios de los mártires fueron trasladados a las iglesias y en algunos lugares, sobre todo en Italia y en África del norte, degeneraron en comilonas acompañadas de cantos y bailes. En Milán Ambrosio, al que siempre desagradó el origen pagano de los refrigerios, los había suspendido ya en fecha temprana. Su ejemplo fue seguido por otros obispos de Italia septentrional, mientras que tales celebraciones susbsistieron en Roma, incluso en la iglesia misma de San Pedro [119]. En África fue san Agustín la fuerza motriz que pugnó por la eliminación de tal abuso. Logró la adhesión de Aurelio, obispo de Cartago, donde tenían lugar excesos especialmente escandalosos, para una discusión de la cuestión en el sínodo de 393 en Hipona, que al fin prohibió tal práctica. No sin contradicción logró imponer Agustín el acuerdo en Hipona, recomendando al mismo tiempo que los manjares que hasta entonces se habían destinado al banquete conmemorativo en la iglesia se emplearan en un ágape junto a los sepulcros de los difuntos en el cementerio y que a la vez se hicieran donativos a los pobres y necesitados, afirmando que aquella era la manera cristiana de conmemorar a los difuntos, junto con los funerales litúrgicos [120].

---

117. Sobre el *refrigerium* cristiano y otros rasgos del culto funerario: A.M. SCHNEIDER, *Refrigerium*, Friburgo 1928, y los trabajos de KLAUSER y STUIBER (bibliogr.).

118. JUAN CRISÓST., *In Ep. ad Hebr. hom.* 4, 5; *Sermo de Anna* 5, 5.

119. AGUSTÍN, *Conf.* 6, 2 (sobre Ambrosio). También las ideas confusas sobre el destino después de la muerte desempeñaban cierto papel en el comportamiento de los obispos, véase A. STUIBER, *Refrigerium interim*, Bonn 1957.

120. Relato de AGUSTÍN sobre los hechos, *Ep.* 22 y 29; acuerdo sinodal de 393: Mansi III 923. Sobre la liturgia de difuntos, E. FREISTEDT, *Altchristliche Totengedächtnistage*, Münster 1928; A.C. RUSH, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington 1941.

No escapó al ojo avizor de Agustín que en algunos cristianos sobrevivía un paganismo de índole más solapada que el de la piedad popular realista, en el que descubrió un peligro nada insignificante. El gozo pagano del vivir recibido de los antepasados se llevaba en cierto modo en la sangre como un veneno sutil: el placer hallado en el mundo, el orgullo de la propia *virtus*, que tanto contradecía a la idea de la gracia cristiana, el instintivo retraimiento de un Dios crucificado que constantemente se dejaba sentir, y finalmente la rebelión contra la actitud fundamental de la *humilitas*. El aferrarse a estos rasgos del ser pagano fue lo que hizo que tantos cristianos de la clase alta fueran *semichristiani* durante muchos años. Como ningún otro predicador habló constantemente Agustín, lleno de preocupación, de este peligro fundamental que amenazaba al espíritu cristiano [121].

El seglar en la Iglesia [122]

La división de los cristianos en los tres grupos de los seglares, los clérigos y los monjes, que existía ya de facto en la transición del siglo III al IV, se fue perfilando más a lo largo del siglo IV y a una con el desarrollo de la correspondiente terminología, halló también gradualmente su fijación jurídica. En este proceso se deja percibir un claro giro en la anterior valoración y posición del laicado dentro de la Iglesia, que puede atribuirse a diferentes causas. Al cesar las persecuciones se relajó luego de forma muy general la comunión entre el clero y los seglares, todavía sentida con gran intensidad en la Iglesia preconstantiniana y derivada de la común expectativa del martirio. Según la opinión de muchos, el brillo del martirio fue pasando más y más al ascetismo y al monaquismo, cuya forma de vida, como ya hemos indicado, fue valorada como un martirio incruento y, siquiera fuera involuntariamente, produjo un neto distanciamiento entre este grupo mi-

---

121 Cf. P. Borgomeo, *L'église de ce temps dans la prédication de s. Augustin*, París 1972, p. 102-112.

122. P.G. Caron, *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva*, Milán 1948; G.H. Williams, *The Role of the Layman in the Ancient Church: Greek, Roman and Byzantine Studies*, Durham 1958, p. 9-42; W.H.C. Frend, en St. Neil - H.R. Weber, *The Layman in Christian History*, Londres 1963, p. 57-87; E. Lanne, *Le laïcat dans l'Eglise ancienne*, «Verbum Caro» 18 (1964) 105-126.

noritario y la masa de los fieles. Por otra parte el clero, debido a la diferenciación de los ministerios y más todavía en virtud de la ampliación de sus quehaceres y facultades en la pastoral y en la administración, adquirió tal peso de autoridad y de consideración pública, que no pudo menos de verse influenciada por ello la anterior posición de los seglares. Además, el monacato, con su postura de gran distanciamiento con respecto al «mundo», fomentó una idea, según la cual la tentativa de procurar la propia salvación precisamente en este mundo era considerada como muy dudosa por principio [123]; finalmente también el comportamiento de muchos cristianos en los siglos IV/V inspiró a más de un pastor de almas una valoración más bien escéptica del elemento seglar.

Por supuesto, las consecuencias de esta mutación no son idénticas en todos los sectores del cristianismo, ni tampoco se trata siempre de una represión negativa del influjo de los seglares, sino con frecuencia de una diferente distribución dentro de su anterior campo de quehaceres. En la basílica se establece ahora una clara separación del espacio destinado al pueblo y del destinado al clero, cuyo acceso está vedado al seglar [124]. En las procesiones se desarrolla un cierto orden jerárquico, según el cual el clero, los monjes, las vírgenes y las viudas preceden al «pueblo» [125]. En el campo del apostolado todavía se hace participar a los seglares en la preparación de los catecúmenos para el bautismo —principalmente a las viudas en la instrucción de las mujeres—, los seglares pueden también bautizar en caso de necesidad, pero las mujeres no pueden conferir el bautismo, ni tampoco pueden instruir a varones [126].

El antiguo derecho de los seglares a intervenir en la elección de su clero sigue manteniéndose en principio y sobre todo se ejerce todavía en la elección del obispo. Con todo, la forma de la cooperación no está fijada con precisión: por lo regular consistía en una aclamación de los candidatos propuestos. También se

123. Y. BODIN, *S. Jérôme et les laïcs*, REAug 15 (1969) 133-147.
124. *Const. Ap.* II 57, 4-5; *Syn. Laodic.*, c. 19.
125. VICTRICIO, *De laude sanctorum* 2-3.
126. *Conc. Illib.*, c. 38; *Const. Ap.* III 9; AGUSTÍN, *C. epist. Parmen.* 2, 13, 29; *Stat. eccl. ant.* c. 37 41 100. Sobre el grupo de las «viudas», R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, Gembloux 1972.

debía oír la voz del pueblo en el caso de un eventual traslado de su obispo a otra sede, aunque por lo regular se prescinde de ello por lo menos en el caso de deposición de un obispo. Sobre todo los emperadores intervienen con frecuencia en la elección episcopal sin respetar este derecho de los seglares. En todo caso, el sínodo de Laodicea se pronuncia ya contra una participación de la «multitud» en las elecciones del clero. En Occidente podían ocasionalmente participar seglares en los sínodos anuales: hay un caso en el sínodo gálico en que se prescribe la presencia de representantes seglares[127].

Se va imponiendo cada vez más la idea de que el derecho «de enseñar» debe estar reservado al clero. Así la predicación de los seglares cae prácticamente en desuso, el papa León I la prohíbe expresamente, aunque extendiendo esta prohibición también a los monjes, aun supuesto que gocen de una cierta cultura[128]. Las pocas excepciones conocidas no hacen sino confirmar la práctica general. Ahora bien, las *Constituciones Apostólicas* todavía admiten al seglar como maestro de los catecúmenos, caso que se demuestre idóneo por sus aptitudes y por su forma de vida. Sólo una vez se permite a un seglar enseñar en presencia de clérigos, pero ya no se trata de un derecho de los seglares, sino de una concesión de los clérigos[129].

Sin embargo, paralelamente a esta restricción de la actividad docente oficial de los seglares se desarrolla una creciente participación de éstos en la labor literaria y teológica de la época. El hecho es particularmente notorio en Occidente. Conocidos «teólogos seglares» de esta índole son por ejemplo Arnobio, Lactancio, Fírmico Materno, Mario Victorino, quizá el «Ambrosiaster» y Próspero de Aquitania[130]. La Iglesia donatista puede presentar calificados teólogos seglares en las figuras del maestro Cresconio

---

127. Sobre Occidente, véase J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain*, París 1959, p. 331-333; sobre Oriente, *Const. Ap.* 7, 31, 1; 8, 4, 2; Teodoreto, HE 1, 7, 10; 5, 9, 17; Sozóm. HE 5, 13, 2; 2, 19; Pallad., *Dial.* 16; Sócrates HE 1, 9; Crisóst., *In II Cor. hom.* 18, 3; *In II ep. ad Tim. hom.* 5, 1; *In Act. hom.* 14, 3; *Syn. Laodic.*, c. 13. Según *Stat. eccl. ant.*, c. 10, antes de la ordenación de un presbítero debe el obispo contar con el testimonio y la conformidad de los seglares. Seglares en sínodos: *Conc. Illib. init.; Conc. Regense* (439), CChr 148, 73.

128. León I, *Ep.* 118, 2; 119, 6; 120, 6.

129. *Const. Ap.* 8, 32, 17; 3,5; *Stat. eccl. ant.*, c. 38.

130. M. Sauvage, *Catéchèse et laïcat* 97-99; 152-161.

y de Ticonio, y en el entorno de Pelagio se hallan también seglares tan interesados en la teología como entre los corresponsales y adversarios literarios de Jerónimo (Helvidio).

Es además innegable el influjo de los seglares de elevada posición oficial o privada en variados sectores de la vida de la Iglesia. El comes Marcelino, amigo de Agustín, es autorizado para dirigir el diálogo religioso de Cartago el año 411 e incluso puede actuar como árbitro; en Oriente hay ministros y altos funcionarios, como Eutropio, Candidiano, Juan, Eirenaios (en Éfeso), Crisoreto y Crisapio, que desempeñan un notable papel de política eclesiástica. Seglares acomodados, siguiendo el ejemplo de Constantino, actúan como promotores de construcciones de iglesias y como fundadores de establecimientos de caridad o apoyan la asistencia de la Iglesia a los pobres, con legados a este efecto.

El empleo de los seglares en la administración de los bienes de la Iglesia es corriente en muchos casos, aunque no está regulado de manera homogénea. En África del norte, grupos de *seniores laici*, elegidos sin duda por la comunidad, hallaron en un como consejo de la Iglesia un campo de actividades institucionalizado. En Oriente en cambio son más y más reemplazados por clérigos, aunque el Crisóstomo lamenta que así no puedan éstos satisfacer debidamente las exigencias de su quehacer pastoral[131].

Tanto en Oriente como en Occidente la Iglesia tiene clara conciencia de la importancia y finalidad del apostolado seglar y así lo fomenta insistentemente. Este apostolado se considera fundado en el sacerdocio universal de los seglares constantemente reconocido, por lo cual debe extenderse también a toda la Iglesia. El Crisóstomo y Agustín determinaron más en concreto el campo de acción de este apostolado: en primer término sitúan el comportamiento cristiano ejemplar en la vida cotidiana, por el que se gana al pagano para el cristianismo mejor que con cualquier argumentación teológica erudita. Debe manifestarse también en la ayuda voluntaria y eficaz prestada a los hermanos cristianos que se hallan en peligro bajo el aspecto religioso o moral, a los que hay que tratar de fortalecer con lo que se ha aprendido en la Iglesia

---

131. Sobre los *seniores laici*, W.H.C. FREND, JThSt n.s. 12 (1961) 280-284. *Syn. Antioch.*, c. 25; JUAN CRISÓST., *In Mt hom.* 85, 3; *In ep. ad Tit hom.* 1, 4. *Conc. Chalc.*, c. 26.

por la predicación cristiana. Finalmente es una parte esencial e irrenunciable de este apostolado la actividad misionera del seglar entre los paganos o entre los extraviados dentro del grupo de sus conocidos, a los que sólo con dificultad llega la predicación oficial de la Iglesia. El apostolado seglar debe desempeñarse en estrecha colaboración con el clero, el cual, según el Crisóstomo, tiene constante necesidad de la oración, del consejo, y llegado el caso también de la crítica de los seglares [132], como la Iglesia a su vez ora especialmente por éstos [133].

XIX. El monacato en el primitivo cristianismo
Evolución y propagación en Oriente

I. Antecedentes en la historia de las religiones

Colecciones menores de FUENTES: J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica ad christianae perfectionis studium spectantia,* Roma 1932; K. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums,* Tubinga 1936; *Enchiridion de statibus perfectionis,* Roma 1949; H.U. v. Balthasar, *Die grossen Ordensregeln,* Colonia ²1961; M.-J. Rouet de Journel - J. Dutilleul, *Enchiridion asceticum,* Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma - Nueva York ⁶1965.

BIBLIOGRAFÍA: *Dictionnaire de Spiritualité* (= DSp), pub. por Ch. Baumgarten - M. Olphe-Galliard, París 1932ss; *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens,* Münster 1911ss. *Revistas especiales:* «Studia monastica», Montserrat 1959ss; «Yermo», Madrid 1963ss. *Visiones de conjunto* en los léxicos: H. Leclercq, *Cénobitisme,* en DACL II, 3047-3248; id., *Monachisme,* ibid. IX, 1774-1974; J. Olphe-Galliard, *Cénobitisme,* en DSp II, 405-416; A. Adam, *Mönchtum,* en RGG³ IV, 1072-1081; I. Auf der Maur, *Mönchtum,* en LThK² VII, 545-548; Th. Spidlik - J. Sainsaulieu, *Ermites,* en DHGE XV, 776-787. Además: D. Gorce, *La lectio divina des origines à S. Bénoît et Cassiodore* I, París 1925; J. Wagemann, *Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums,* Tubinga 1929; H. v. Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum,* ibid. 1930; Ph. Oppenheim, *Das Mönchskleid im Altertum,* Münster 1931;

---

132. Sobre el sacerdocio universal de los fieles en la era patrística, J. Lécuyer, MD 27 (1951) 5-51; sobre la idea de Crisóstomo y de Ambrosio, cf. A. Nocent - B. Studer, «VetChrist» 7 (1970) 305-324 324-340. El apostolado seglar según el Crisóstomo, P. Rentinck, o.c. 235-250.

133. Serap., *Euchol.*, c. 3 5 6.

K. HEUSSI, *Der Ursprung des christlichen Mönchtums,* Tubinga 1936, sobre ello TH. LEFORT, en RHE 33 (1937) 341-348; M. MARX, *Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature,* Ciudad del Vaticano 1947; E.E. MALONE, *The Monk and the Martyr,* Washington 1950; PH. HOFMEISTER, *Mönchtum und Seelsorge bis zum 13. Jh.,* en SM 65 (1953-54) 209-273; A. ADAM, *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht,* en ZKG 65 (1953-54) 209-239; I. AUF DER MAUR, *Mönchtum und Glaubensverkündigung,* Friburgo 1959; L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères,* París 1960; G. TURBESSI, *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino,* Roma 1961; *Théologie de la vie monastique. Études sur la doctrine patristique,* París 1961; I. HAUSHERR, *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères,* en *Laïcat et sainteté* I, Roma 1963, 33-115; *Los monjes y los estudios,* Poblet 1963; S. FRANK, ΑΓΓΕΛΙΚΟC ΒΙΟC, Münster 1964; U. RANKE-HEINEMANN, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen,* Essen 1964; P. NAGEL, *Die Motive der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums,* Berlín 1966; D. KNOWLES, *From Pachomius to Ignatius. A Study in the Constitutional History of the Religious Orders,* Oxford 1966; F.S. PERICOLI RIDOLFINI, *Alle origini del monachesimo. Le convergenze esseniche,* Roma 1966; B. LOHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche,* Munich 1969; S. FRANK, *Die Erforschung der Anfänge des Mönchtums und die Frage der Hermeneutik,* en FStud 53 (1971) 28-44.

Cuando en las dos décadas finales del siglo III algunos cristianos de Egipto y (quizá independientemente de ellos) de Siria oriental se desligaron de sus anteriores formas de vida en común en la familia y en la comunidad cristiana y se retiraron a la soledad, lejos del contacto con los hombres, para llevar una vida de pobreza voluntaria y de continencia sexual, quedó dado el primer paso que, desbordando el temprano ascetismo cristiano, había de conducir al monacato propiamente dicho. Así se inicia la historia de un fenómeno de vida intraeclesial que tuvo hondas repercusiones en el cristianismo de los siglos siguientes en Oriente y Occidente y bajo diferentes aspectos marcó su impronta en él hasta nuestros días.

En pocos decenios, regiones del alto Egipto muy alejadas de los grandes asentamientos humanos (llamadas más tarde la Tebaida por referencia a su centro geográfico, Tebas) y la zona del desierto de Nitria al sudoeste de Alejandría, así como el territorio montañoso en torno a Edesa en la Siria oriental, se vieron pobladas por numerosos anacoretas que se construían chozas o bien preferían alojarse en cuevas. Muchos de ellos vivían totalmente

aislados unos de otros y eran ermitaños, en todo el rigor de la palabra, hasta el fin de sus días; otros se unían, sin vincularse por promesa o por una regla fija, a alguno de ellos que hacía las veces de consejero espiritual y fundaban así una asociación de anacoretas, aunque de lazos poco firmes.

La historia no puede presentar ninguna figura bien perfilada de la que, por su mero ejemplo o por la atracción de su palabra, hubiese partido por primera vez la idea de realizar de aquella forma la imitación de Cristo. Es verdad que el joven egipcio Antonio, que hacia el año 273 abandonó su pueblo natal de Kome en el Egipto medio para vivir como solitario, primero en su proximidad, luego en el desierto de Libia y finalmente en una montaña junto al Nilo, es designado con frecuencia como «el padre del monaquismo egipcio», aunque no fue el primero de los anacoretas, sino uno entre muchos [1], al que le granjearon gran prestigio sus dotes carismáticas y el alto rango de su biógrafo, Atanasio. Dado que tampoco tocante al anacoretismo del ámbito sirio oriental, surgido poco más o menos por el mismo tiempo, se puede mencionar con su nombre una clara figura de fundador, adquiere especial importancia la cuestión relativa a las causas de este fenómeno tan singular.

La historia de las religiones, en busca de una respuesta a esta pregunta, ha dirigido atentamente la mirada a modelos extracristianos de los que quizá pudiera derivarse el monaquismo cristiano. Así, durante algún tiempo se creyó hallar un antecedente en los llamados *katokhoi* del dios egipcio Serapis, o sea en aquellos hombres que en celdas aisladas junto al templo de Serapis en Menfis o junto a otros santuarios servían a su dios renunciando temporalmente a sus bienes [2]. La derivación del monaquismo de ciertas corrientes filosófico-religiosas del helenismo, especialmente del neoplatonismo y neopitagorismo, parecía apoyarse en ciertos rasgos comunes de la actitud religiosa, como, por ejemplo, la insistencia en el recogimiento interior, el sagrado silencio con vistas a un más claro conocimiento propio y, finalmente, una abundante y sorprendente coincidencia en la terminología ascé-

---

1. ATANASIO, *Vita s. Antonii* 3.

2. Cf. los estudios de PH. GOBILLOT, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte*, RSR 10-12 (1920-22).

tica[3]. Recientemente se ha hecho hincapié en ciertos influjos ejercidos por el maniqueísmo —e indirectamente incluso por el budismo de entonces— sobre el temprano ascetismo cristiano y sobre todo sobre el monaquismo resultante de éste, tanto en Egipto como, todavía más, en la Mesopotamia siria[4]. En este sentido se suelen citar ciertos rasgos externos que se consideran comunes a ambos movimientos, como, por ejemplo, el ayuno extremadamente severo, el descuido radical y hasta desprecio de lo relativo al cuerpo, el desprendimiento absoluto de todo vínculo familiar, así como la extrema reprobación de la propiedad terrena y del trabajo corporal. Finalmente, no podía menos de imponerse la cuestión de si no se hallaría en la «comunidad monástica» de Qumrán[5] el inmediato precursor del monaquismo cristiano, al menos por lo que hace a la configuración cenobítica de la temprana corriente pacomiana, que en cuanto a su rigurosa organización de la vida comunitaria, en la renuncia a la propiedad privada, en su celibato obligatorio y en su práctica ascética cotidiana tendría en gran parte un precedente en la comunidad de Qumrán[6].

Si en primer lugar interrogamos al monaquismo cristiano temprano sobre la idea que se formaba de sí mismo, de la literatura *ad hoc* se puede recoger toda una serie de motivos, con los que los monjes mismos razonan su opción por la forma de vida que han elegido[7]. Como motivo fundamental se puede reconocer sin dificultad la idea del seguimiento o imitación de Cristo, que en aquel género de vida se podía realizar sin compromisos ni medias tintas, sobre todo mediante el desprendimiento radical del «mundo», como lo subraya insistentemente Basilio[8]. El monje quiere

---

3. Es importante R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* (SAH 1914, 8); id., *Historia monachorum und Historia Lausiaca*, Gotinga 1916; sobre la terminología, K. Holl, *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens*, en *Ges. Aufs.* II, Tubinga 1928, p. 249-269.

4. Primero, K. Heussi, *Der Ursprung des christlichen Mönchtums* 287-291, luego A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, en CSCO 184 (Lovaina 1958) 158-169.

5. Véase tomo I 109s (bibliogr.) y 116-120, además E.F. Sutcliffe, *The Monks of Qumran*, Londres 1960.

6. I. van den Ploeg, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien*, en *Il Monachesimo orientale*, Roma 1958, p. 321-339; F.S. Pericoli Ridolfini (v. antes bibliografía).

7. U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964.

8. Basilio, *Reg. fus. tract.* 6, 1.

seguir «el camino humilde de Cristo», el camino estrecho y arduo de que habla la Escritura, a fin de poder él también repetir: «He aquí que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (Mt 19, 27)[9]. Está profundamente penetrado de la convicción de que la imitación del Señor lo sitúa para siempre bajo la cruz, de forma que los monjes pacomianos hacían constante memoria de la razón de su existencia mediante una cruz cosida a su manto, y Basilio podía definir sencillamente la vida monástica como el hecho de «llevar la cruz»[10]. Los monjes, con la mirada siempre fija en su modelo crucificado, toman sobre sí las penalidades de su vida, queriendo de este modo realizar el «con-morir» con Cristo[11]. De esta manera se reconocen incorporados en la gran falange que ya anteriormente a ellos había vivido conforme a tal ideal, comenzando por los modelos veterotestamentarios del monaquismo, Abraham, Moisés y Elías, pasando por Juan Bautista, que con frecuencia representaba para ellos la figura del fundador de su forma de vida[12], hasta los apóstoles y la comunidad primitiva de Jerusalén, que con su vida marcada por un entusiasmo ascético, les parecía ser la realización siempre valedera de la imitación de Cristo[13].

Esta mirada retrospectiva al modelo cristiano primigenio ejerce sin duda poderoso influjo en el origen del monaquismo temprano, cuyo enraizamiento ideal en la mentalidad bíblica queda ya demostrado por estas meras consideraciones. Desde los días de Ignacio de Antioquía fue considerada la muerte de los mártires cristianos como la forma suprema de la imitación de Cristo, y así también los monjes ven en los mártires un excelso modelo y hacen de la entrega de su vida al Señor un motivo constantemente meditado para su propia actitud hasta en las exigencias concretas de su vida ascética cotidiana[14]. Algunos de ellos habían podido

9. *Apophthegm. Patr.*, Arsen, 33; Ammonas 11.

10. PALADIO, *Hist. Laus.* 32; BASILIO, *Renunt. saec.* 1.

11. PACOMIO, *Vita* I 11, según el CRISÓSTOMO, *In Hebr. hom.* 15, 4, el monje debe ser «un crucificado».

12. Cf., p. ej., SERAPIÓN, *Ep. ad mon.* 11 (PG 40, 937 B) y JERÓNIMO, *Ep.* 22, 36; 125, 7; sobre Abraham como modelo, cf. ANTONIO, *Ep.* 1, 1; JERÓNIMO, *Ep.* 58, 3.

13. Cf. H. BACHT, *Heimweh nach der Urkirche. Zur Wesensdeutung des frühen Mönchtums* en *Weltnähe oder Weltdistanz,* Francfort 1962, p. 114-140. El matiz emocional de «añoranza» y «nostalgia» no debería inducir a desvirtuar el sobrio realismo del antiguo monaquismo.

14. Véase el abundante material reunido por E.M. MALONE, o.c.

experimentar todavía personalmente en la persecución de Diocleciano la entereza de los cristianos ante la muerte y valoran ahora, como lo habían hecho ya sus inmediatos precursores, los ascetas del siglo III, sus propios combates como un martirio incruento, que merece igualmente la *corona martyrii*, puesto que se practica con los mismos sentimientos que el martirio cruento [15].

Finalmente, el primitivo monacato identifica en gran medida la imitación de Cristo encarnada en la idea del martirio con la vida angélica, solución ascética dotada de gran fuerza de atracción que había sido elaborada ya por los tempranos teólogos alejandrinos y contribuyó sin duda a marcar el ascetismo premonástico en Oriente y Occidente. A esta meta se llega sólo por el camino de la *apotaxis*, la renuncia al mundo, por la *enkrateia*, que se ha de ejercitar corporal y espiritualmente, por la práctica de las virtudes específicamente monásticas de la pobreza, la obediencia y la virginidad, lo cual conduce a la cumbre de la *apatheia*, la seguridad tranquila en la posesión de la perfección monástica. Así, la *vita angelica* del monaquismo viene a ser en su consumación una vida en comunión con los ángeles, una anticipación de la vida en el paraíso [16].

Con esto tocamos otro motivo de la forma de existencia monástica, que si bien no se sitúa en un primer plano tan marcado como los otros, no dejaba ciertamente de ejercer influjo. Nos referimos a la actitud escatológica del monaquismo, que no sólo implicaba el constante pensamiento en la propia muerte, sino que significaba también la expectación consciente y vigilante del retorno del Señor. En la fase temprana del monaquismo se observa innegablemente un nuevo despertar de la expectación de la parusía del cristianismo primitivo [17], y aquí se ha de reconocer sobre todo el influjo de una cierta decepción y dolorosa nostalgia por el entibiamiento del entusiasmo general de la comunidad cristiana primitiva, que se produjo innegablemente al ir creciendo en número las grandes comunidades cristianas en los períodos de paz del siglo III [18].

---

15. Véase tomo I 434; además U. RANKE-HEINEMANN, o.c. 97s, cf. JERÓNIMO sobre la corona de *liliis* que corresponde al martirio de los ascetas: *Ep.* 108, 31.

16. Cf. S. FRANK, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ, Münster 1964, que reune anteriores estudios aislados sobre el tema.

17. Cf. U. RANKE-HEINEMANN, o.c. 31s.

18. Cf., p. ej., ORÍGENES, *In Ierem. hom.* 4, 3; Eusebio HE 8, 1, 7-9.

Esto, sin embargo, no debe identificarse con un repudio o una protesta contra la Iglesia jerárquica en cuanto tal y ni siquiera contra la Iglesia del imperio del siglo IV, cuya problemática sólo se dejó sentir cuando el monaquismo estaba ya hacía tiempo en plena floración, razón por la cual no puede verse aquí una de las causas de su nacimiento [19].

Con la realización de la imitación de Cristo así entendida cree el antiguo monje cristiano poder cumplir de la mejor manera dos imperativos fundamentales del Evangelio, a saber, el de una genuina aspiración a la perfección, y el de un verdadero amor de Dios. El dicho del Señor, «si quieres ser perfecto», no sólo originó en Antonio la elección de profesión, sino que para numerosos monjes de la época temprana fue un motivo de su forma de vida, sobre el que había que reflexionar sin cesar [20]. El abad Teodoro designa la orden pacomiana como el modelo para todo el que quiera reunir en torno a sí a hombres para conducirlos a la perfección [21]. El motivo del amor de Dios resuena por doquier en la literatura del temprano monaquismo cristiano; es la fuente de la que se alimenta su ascética. Cuando Basilio quiere ganar para el monaquismo a su amigo Gregorio le indica que «quien ama a Dios abandona todo y se retira a la soledad con Dios»; Teodoreto de Ciro, da a su colección de biografías de monjes el expresivo título de «Historia del amor de Dios» [22].

Con esto resulta claro que el monaquismo cristiano primitivo se entendía a sí mismo como la realización de ideales puramente cristianos de perfección, por lo cual debe ser interpretado como una creación genuinamente cristiana, para cuya explicación sería descaminado recurrir a modelos ajenos a esta religión. La coincidencia entre la terminología ascética cristiana y ciertas fórmulas helenísticas, a que hemos aludido más arriba permite concluir como máximo, en un influjo indirecto por este lado, por ejemplo a través de la doctrina de la perfección de la teología alejandrina,

---

19. H. BACHT, *Mönchtum und Kirche* en *Sentire Ecclesiam*, escrito de homenaje a H. Rahner, Friburgo 1961, p. 113-133, especialmente 115-123.

20. *Vita s. Antonii* 2; BASILIO, *Ep.* 223, 2; *Reg. fus. tract.* 8, 1; CASIANO, *Collat.* 21, 5 *(quibus evangelicus cotidie intonat sermo);* ibid. 3, 4 (Antonios).

21. TH. LEFORT, *Vies coptes de s. Pachôme*, Lovaina 1943, p. 276.

22. BASILIO, *Ep.* 2, 4; TEODORETO, Φιλόθεος ἱστορία (PG 82), cf. U. RANKE-HEINEMANN, o.c. 18-25.

pero este influjo sólo pudo hacerse sentir en medida apreciable en una fase posterior del monacato, cuando se adhirió a él un mayor número de hombres ilustrados como, por ejemplo, Evagrio Póntico. En los anacoretas de primera hora de Egipto y Siria, que en su mayoría procedían de una capa social inferior, faltaban sencillamente los presupuestos para un conocimiento un tanto profundo tanto de la filosofía helenística como de Orígenes, a quien puede considerarse como preparador del camino hacia el monacato en cuanto que con su doctrina de la perfección creó un clima favorable al mismo [23].

Tampoco por el lado de Qumrán se puede descubrir una afinidad de ideas con el monaquismo posterior, ya que sus concepciones fundamentales estaban en abierta contradicción con los ideales del monaquismo. Al monje cristiano primitivo le habría sido imposible odiar al pecador o predicar el odio contra él; la conciencia de «elegidos» de los hijos de la luz le era tan ajena como la idea de la impureza ritual, que en Qumrán constituía el motivo de orientación negativa para la renuncia al matrimonio y a la propiedad personal. Finalmente, la protesta de las gentes de Qumrán contra la «profanación del templo» como razón de su retirada al desierto era tan distinta del motivo de la imitación de Cristo como la expectativa escatológica de la parusía del Señor de los monjes lo era de la expectativa escatológica de Qumrán, que tras una guerra santa contra los hijos de las tinieblas aportaría el reinado mesiánico sobre la tierra [24]. Ciertas semejanzas de organización —tiempo de prueba para la admisión [25], cuenta de conciencia dada a un superior— y de práctica ascética, tales como la actitud externa en la oración, formas del ayuno, minusvaloración de lo corporal, pueden registrarse como rasgos comunes dondequiera que los adeptos de una religión en una comunidad especial, por muy poco estricta que sea, quieren realizar los ideales de ésta en la forma más pura. En este caso se puede pensar

---

23. Véase H. CROUZEL, *Origène, précurseur du monachisme* en *Théologie de la vie monastique*, París 1961, p. 15-38; W. SCHNEEMELCHER, *Erwägungen zu dem Ursprung des Mönchtums in Aegypten* en *Christentum am Nil*, Recklinghausen 1964, p. 131-141, especialm. 139, K.S. FRANK, *Vita apostolice*, ZKG 82 (1971) 145-66, especialm. 159ss.
24. J. VAN DEN PLOEG, o.c. 321-339.
25. Cf., p. ej., A. PENNA, *Il reclutamento nell' Essenismo e nell'antico monachesimo orientale*, RQum 1 (1959) 345-364.

especialmente en el ascetismo maniqueo o budista. Ya san Efrén toma acertadamente partido frente a este problema cuando caracteriza de la manera siguiente la relación entre el ascetismo sirio y los maniqueos: «Sus obras son análogas a las nuestras, su ayuno es análogo al nuestro, pero su fe no es análoga a la nuestra»[26]. El espíritu de que vive el antiguo monaquismo cristiano es totalmente distinto de aquel que ha provocado corrientes religiosas o formas de comportamiento de parecidas características externas.

A la pregunta por la razón concreta que en la segunda mitad del siglo III movió a numerosos cristianos a orientarse hacia la forma de vida monástica se puede sin duda responder diciendo que el ideal ascético predicado hacía ya tiempo en la cristiandad de entonces e incluso realizado ya en una forma temprana, había adquirido entonces tal madurez y pujanza que, con un peso propio e incontenible, pugnaba por su realización en la última forma posible, tal como se observa simultáneamente en Egipto y en Siria.

II. EVOLUCIÓN Y PROPAGACIÓN EN ORIENTE

BIBLIOGRAFÍA: J.M. BESSE, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédonie*, París 1900; ST. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum* I-II, Mödling 1904, 1913, III, Viena 1938; N.R. NUGENT, *Portrait of the Consecrated Woman in Greek Literature of the First Four Centuries*, Washington 1941; I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma 1941; *Il Monachesimo Orientale*, Roma 1958; *Théologie de la vie monastique*, París 1961; A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* I, París 1961, trad. alem.: *Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Bildung und Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orients*, Friburgo 1963; J. DÉCARRAUX, *Du monachisme primitif au monachisme athonite*, en *Le Millénaire du Mont Athos* I, Chevetogne 1963, 19-57; CL. LIALINE, *Érémitisme en Orient*, en DSAM IV, 936-953; J. LECLERQ, *Problèmes de l'érémitisme*, en StudMon 5 (1963) 197-212; D.J. CHITTY, *The Desert a City*, Londres 1965.

26. Ephraem, *Prose Refutations* I, Londres 1912, ed. dir. por C.W. MITCHELL, 184; sobre la tesis de A. VÖÖBUS, cf. A. ADAM, GGA 213 (1959) 127-145.

1. *Egipto. El anacoretismo primitivo. Los pacomianos. El monacato del desierto de Nitria y Sketis*

FUENTES: 1. *Antonio y Ammonas:* ATANASIO, *Vita s. Antonii,* en PG 26, 835-976. Las dos traducciones latinas del s. IV: 1.ª ed. por G. GARITTE, Bruselas 1939, sobre ello cf. H. HOPPENBROUWERS, en «Latinitas Christianorum primaeva 14», Nimega 1960; 2. *la traducción de Evagrio* en PG 26, 835-976 y PL 73, 125-170, sobre ello v. L. TH. LORIÉ, en «Latin. Christ. prim.» 11, Nimega 1955; la traducción copta pub. por G. GARITTE, en CSCO 117-118, Lovaina 1949. *Estudios sobre la vida de Antonio:* K. HOLL, en GA II, Tubinga 1928, 249-269; J. LIST, *Das Antoniusleben des hl. Athanasius,* Atenas 1931; DÖRRIES, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle,* en *Wort und Stunde, Ges. Studien zur Kirchengeschichte des 4. Jh.,* Gotinga 1966, 145-224. Traducción ingl. de la *Vita* con comentario de R.T. MEYER, en ACW 10 (1950). *Cartas de Antonio:* latín, PG 40, 977-1019, 1065; georgiano: ed. de G. GARITTE, en CSCO 148-149, Lovaina 1955, sobre su autenticidad cf. F. KLEJNA, en ZKTh 62 (1938) 309-348. *Las cartas de Ammonas:* trad. siríaca pub. por M. KMOSKO, en POr 10 (1915); griega, pub. Por F. NAU, en POr 11 (1916); latina, en PG 40, 1019-1060, cf. F. KLEJNA, o.c.

2. *Los pacomianos:* F. KOZMAN, *Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien,* Roma 1935; regla y cartas de Pacomio, pub. por A. BOON - TH. LEFORT, *Pachomiana latina,* Lovaina 1932, contenido: «regla» = *Praecepta;* cartas (11); *Liber Horsiesii;* TH. LEFORT, *Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples,* en CSCO 159-160, Lovaina 1956. *Vidas de Pacomio:* 1. copta: pub. por TH. LEFORT, en CSCO 89 y 107, Lovaina 1925; CSCO 99-100, ibid. 1933-34; TH. LEFORT, *Les vies coptes de s. Pachôme et de ses premiers disciples,* Lovaina 1943, 2. griega: pub. por F. HALKIN, *S. Pachomii Vitae graecae,* Bruselas 1932, sobre ello cf. R. DRAGUET, en «Muséon» 70 (1957) 257-306; la *Vita graeca* I en trad. franc. de A. - J. FESTUGIÈRE, en *Les moines d'Orient* IV, 2, París 1965; para el conjunto, A. VEILLEUX (cf. bibliografía), 1-137, cf. sobre ello A. de VOGÜÉ, en RHE 67 (1972) 26-67. El *Liber Orsiesii* está editado por A. BOON, o.c., 109-147; fragmentos coptos, en CSCO 159, Lovaina 1956, 63-99, de H. BACHT, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum* I, Wurzburgo 1972, 57-189. *Vida y obras de Schenute de Atripa* (copto), ibid. J. LEIPOLDT y W.E. CRUM, en CSCO 41, 42, 73, Lovaina 1906-13, trad. lat. de H. WIESMANN, en CSCO 96, 108, 129, Lovaina 1931, 1936, 1951. Una *Vita* de Schenute de su discípulo Besa pub. por J. LEIPOLDT, en CSCO 41.

3. PALADIO, *Historia Lausiaca,* pub. por C. BUTLER, en *Texts and Studies* 6, 1-2, Cambridge 1904; ed. de A. LUCOT, París 1912; sobre historia del texto, R. DRAGUET, en «Muséon» 57 (1944) 53-146, 58 (1945) 15-96, 60 (1947) 227-255, 63 (1950) 205-230; RHE 41 (1946) 321-364, 42 (1947) 5-49; trad. alem. de ST. KROTTENTHALER en BKV^2 5 (1912). La *Historia monachorum,* pub. por A.-J. FESTUGIÈRE, Bruselas 1971, con

trad. franc. y comentario, trad. alem. de S. FRANK, *Mönche im frühchristliche Ägypten,* Düsseldorf 1967.

4. *Los Apophthegmata Patrum:* a) colección griega (alfabética) en PG 65, 71-440, completada por F. NAU en ROC 10-18 (1905-13), cf. sobre ello, W. BOUSSET, *Apophthegmata,* Tubinga 1923 y J.-CL. GUY, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum,* Bruselas 1962. b) Colección latina (temática) en *Verba Seniorum,* PG 73, 381-1062, completada mediante A. WILMART, en RBén 34 (1922) 185-198; sobre la tradición del texto, A.H. SALONIUS, *Vitae Patrum,* Lund 1920; sobre la nueva ed. programada, cf. C.M. BATTLE, en StudMon 1 (1959) 115-120. W. GEMOLL, *Das Apophthegma,* Viena 1926. c) colecciones siríacas: pub. por P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum* VIII, París 1897; F.A.W. BUDGE, *The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt. The Syrian Version of the Apophth. Patrum,* Oxford 1934. d) J. CASIANO, *Collationes patrum,* pub. por M. PETSCHENIG, en CSEL 13, Viena 1886, y E. PICHÉRY, en SChr 42, 54, 64, París 1955-59, con trad. franc. *Traducciones de las Sentencias:* R. DRAGUET, *Les Pères du désert,* París 1949, con una importante introd.; B. MILLER, *Weisung der Väter,* Friburgo 1965, compl. según el texto griego, antológica respecto del latino, con bibliografía, p. 497-516; L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Nouveau recueil,* Solesmes 1970.

BIBLIOGRFÍA: 1. *Antonio:* L. HERTLING, *Antonius der Einsiedler,* Innsburck 1929; L. BOUYER, *La vie de s. Antoine,* St. Wandrille 1950; B. STEIDLE, «*Homo Dei Antonius*», en SA 38, Roma 1956, 148-200; F. GIARDINI, *La dottrina spirituale de s. Antonio abate e di Ammonio nelle loro lettere,* Florencia 1957, H. QUEFFÉLEC, *San Antonio del desierto,* Herder, Barcelona 1957.

2. *Pacomianos:* P. LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la Iière moitié du Ve,* París 1898, reimpr. Francfort 1961; TH. LEFORT, *Les premiers monastères pachômiens (exploration topographique),* en «Muséon» 52 (1939) 379-407; H. BACHT, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum,* en SA 38, Roma 1956, 66-107; id., *Mönchtum und Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachomius,* en *Sentire Ecclesiam,* Friburgo 1961, 113-133; id., *Horsiesius,* en *Das Vermächtnis des Ursprungs,* 9-55; A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle,* en SA 57, Roma 1968; F. RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams,* Münsterschwarzach 1971. J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Mönchtums,* en TU 25, 1, Leipzig 1903; D.G. MÜLLER, *Die alte koptische Predigt,* tesis, Heidelberg 1954.

3. *El monacato de los desiertos de Sketis:* A.L. SCHMITZ, *Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche,* en RQ 37 (1929) 189-244; P. PESCH, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IVe siècle,* París 1931; H.-G.E. WHITE, *The Monasteries of the Wâdi n'Natrûn* II, Nueva York 1932; N. SCHEDL, *Jesus Christus. Sein Bild bei den Mönchen*

der Sketis, Viena 1942; H.O. WEBER, *Die Stellung des Joh. Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition*, Münster 1960; O.F.A. MEINARDUS, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, El Cairo 1961.

El anacoretismo egipcio

La forma temprana del monacato cristiano fue realizada por los anacoretas, aquellos cristianos que a partir de la segunda mitad del siglo III, en número rápidamente creciente, añadieron al ascetismo practicado hasta entonces dentro de la comunidad cristiana la separación permanente de la familia y de la comunidad. Esta forma es especialmente perceptible en el anacoretismo egipcio, ya que aquí el estado de las fuentes permite una visión relativamente completa de la evolución del monaquismo temprano. Es de notar, sin embargo, que también en otras áreas geográficas puede hasta cierto punto registrarse la existencia de un grado intermedio entre ascetismo y anacoretismo, es decir, el caso de ascetas que se retiran pasajeramente a la soledad. Así, por ejemplo, el futuro obispo de Jerusalén Narciso en los primeros años del siglo III, y todavía antes de mediados del siglo el presbítero romano Novaciano, se habían retirado a la soledad temporalmente «por amor a (otra) filosofía» [1]. Del ámbito del rigorismo novaciano procedía también el anacoreta Eutiquiano, que poco después del año 300 vivía como anacoreta altamente considerado en el Olimpo bitinio, sin que se pueda comprobar conexión alguna con el anacoretismo egipcio [2]. Que este anacoretismo existía ya bastante tiempo antes del gran Antonio lo prueba la figura del solitario que vivía en la proximidad de su pueblo natal, al que visitó y tomó por modelo Antonio poco después del comienzo de su existencia anacorética [3]. Así como en los casos mencionados, a todas luces independientes entre sí, el ascetismo cristiano primitivo condujo a la anacoresis en la proximidad del pueblo natal, así ésta pugnaba a su vez por una forma todavía más rigurosa de eremitismo en el desierto egipcio. También aquí debe señalarse con seguridad una fecha relativamente temprana, hacia el año 300, puesto que un relato fiable

1. Eusebio HE 6, 9, 6-10 (Narciso); 6, 43, 16 (Novaciano), cf. F.J. DÖLGER, AuC VI, 1950, 61-64.
2. Sócrates HE 1, 13, 1-10.
3. ATANASIO, *Vita s. Antonii* 3.

sobre el ermitaño Ammun presupone la existencia de algunos solitarios en el desierto de Nitria y sin duda también en la algo más alejada Sketis, mucho antes de su paso a la anacoresis en común (hacia 320/330)[4]. Una vez que en algunas zonas preferidas se fueron acumulando las residencias de ermitaños, fueron surgiendo agrupaciones de anacoretas, uniones un tanto flojas en las que los solitarios se reunían en torno a un monje de prestigio que fuera su consejero y padre espiritual, aunque sin que le correspondiera, digamos por una regla establecida, el puesto de superior de aquella comunidad a la manera de un «abad». Tales agrupaciones de anacoretas, que con frecuencia reunían a un número considerable de ermitaños, cada uno de los cuales vivía en su propia choza o habitáculo *(Kellia)*, son mencionados muchas veces en la literatura de apoftegmas y en las descripciones afines del anacoretismo de la *Historia Lausiaca* de Paladio, así como de la *Historia monachorum*. Así, en la Tebaida (alto Egipto) se hallan los monjes Or, Apolo, Pityrion y Kopres como «padres de muchos hermanos»; *en el área de Arsinoe se reúnen ermitaños en torno al* abad Serapión, que al mismo tiempo es presbítero[5]. Del mayor predicamento gozaron las colonias de anacoretas del bajo Egipto, que se formaron al sudoeste del delta del Nilo, en las zonas desérticas de Nitria y en Sketis.

Sin embargo, la temprana literatura manástica considera como «padre» de una comunidad de anacoretas que descuella entre todos los demás al Gran Antonio (hacia 251-356), primero porque su don carismático de dirección lo constituyó en el singular director espiritual constantemente visitado por los ermitaños, y luego porque su biografía, compuesta por el obispo alejandrino Atanasio, que lo conocía personalmente, le asignó un rango sin segundo en el desarrollo del monaquismo egipcio. Deben en todo caso tenerse en cuenta la peculiaridad y la tendencia de este relato, de cuya autenticidad ya no es posible dudar[6], si de los hechos y rasgos particulares en él contenidos se quiere obtener una idea acertada de la vida de Antonio. Se ha dicho con razón que este relato no ofrece una fotografía del santo, sino que es más bien

---

4. Sócrates HE 4, 23, cf. K. Heussi, o.c. 75.
5. Cf. p. ej., *Hist. mon.* 2, 1; 8, 2; 10, 1; 15, 1; 18, 1.
6. Véase, por ejemplo, K. Heussi, *Ursprung des Mönchtums* 78-81.

la obra de un pintor que quería reproducir con sus posibilidades la realidad en que vivía Antonio[7]. Ya en la primera fase de su existencia anacorética, en la que Antonio moraba todavía en las cámaras sepulcrales del cementerio próximo a su pueblo natal, se hallan rasgos esenciales del monaquismo egipcio: trabajo manual, oración y lectura de la Sagrada Escritura. Sin embargo, a todo monje avanzado en la vida espiritual se le plantea un quehacer que no le es posible eludir, la lucha con el demonio, que precisamente en la vida de Antonio llena un espacio considerable[8]. Es en definitiva una lucha contra los poderes hostiles a Dios, que debe superarse con siempre renovados bríos y que sólo puede ser superada en la fe. Dado que en la extrema soledad del desierto está el hombre expuesto con el mayor rigor a las asechanzas diabólicas[9], precisamente allí se enfrenta con ellas y da la mejor prueba de su monaquismo. Sólo quien haya superado esta última prueba puede ser para otros guía y consejero en sus combates[10].

Así Antonio, cuando contaba unos 35 años, abandonó la proximidad de su pueblo natal y se trasladó a un castillo abandonado al otro lado del Nilo, al borde del desierto, que durante 20 años fue el teatro de su lucha[11]. Cuando volvió a abandonarlo para animar a la confesión de la fe a los cristianos encarcelados en Alejandría durante la persecución de Diocleciano y eventualmente ser mártir él mismo[12], «salió a la luz como de un santuario, iniciado en profundos misterios como un hombre lleno de Dios»[13]. Durante algunos años permaneció todavía en aquel castillo, pero entonces ya como «padre» de muchos eremitas[14], hasta que hacia el año 313 penetró todavía más adentro en el desierto, dirigiéndose a la «montaña interior», a cierta distancia de la ribera occidental del mar Rojo, donde fue también visitado por muchos «hermanos» que buscaban su consejo y por clérigos y seglares que imploraban su ayuda[15]. De la sabiduría así adquirida dio Antonio copiosa participación a los anacoretas en sus diálogos, que Atanasio redactó

7. Así L. Bouyer, o.c. 39.
8. Ibid. 69-98, y G. Switek, *Wüstenväter und Damonen*, GuL 37 (1964) 340-58.
9. Atanasio, *Vita s. Antonii* 51-53.
10. Ibid. 8-14. 11. Ibid. 11-12.
12. Ibid. 46. 13. Ibid. 14. 14. Ibid. 15.
15. Ibid. 49-50; 61-64; 68; 72.

en forma de prolijos discursos; en ellos, pese a toda la profusión de ornamentos retóricos, resuenan los pensamientos paulinos tocante a los poderes diabólicos, que sólo con la fe en el poder de Cristo pueden ser derrocados. A este poder atribuye también Antonio en definitiva todo lo que le fue otorgado en punto a conocimiento de la naturaleza de lo diabólico y a la fuerza para superarlo [16].

El cenobitismo de los pacomianos

Fue precisamente un anacoreta que había pasado por esta escuela quien reconoció que en esta forma extremadamente dura de eremitismo más de un monje está más expuesto a peligros que asegurado contra ellos, por lo cual es más indicada una vida en comunidad, que por un lado proporcione al monje sostén y apoyo por medio de los hermanos y la ayuda de un consejero espiritual con quien poder consultar en todo momento, y al mismo tiempo le haga progresar en la variada y múltiple renuncia ascética que impone una vida en comunidad.

Pacomio, nacido hacia el año 287 en la Tebaida superior, siendo joven soldado bajo Maximino Daya había entrado en contacto con el cristianismo, se hizo bautizar luego de acabado su servicio militar, y posteriormente pasó a vivir junto a un ermitaño por nombre Palamón [17]. Al cabo de varios años de vida eremítica, entre 320 y 325, creó en la proximidad de la aldea de Tabennisi, en el alto Egipto, una comunidad de monjes, cuyos miembros, aceptando una regla compuesta por él, se comprometían a llevar una misma forma de vida ascética bajo la dirección de un superior [18].

Con ello vino a ser Pacomio el fundador del cenobitismo, que no ha dejado de existir desde entonces y que sería precisamente el que habría de proporcionar al monaquismo cristiano su profundo

---

16. Ibid. 5; 7; 9; 11; 30; 39; 40; 74-80; 83-84.

17. TH. LEFORT, *Vies coptes* 84; *Vita graeca* I 12.

18. Las fuentes coptas, especialmente *Vies coptes* 67-69, informan algo imprecisamente sobre una primera tentativa malograda de esta índole. La «regla» sólo se conserva completamente en la traducción latina de Jerónimo. A las diversas *vidas* coptas se añaden las *vidas* griegas de Pacomio, entre las que la *Vita prima* se considera como la más importante, además de algunos textos árabes y siríacos. Acerca del problema sumamente complejo de la relación mutua puede verse últimamente A. VEILLEUX, o.c. 11-107.

influjo específicamente religioso y cultural. Este hecho es incuestionable aun cuando no deban excluirse análogas fundaciones por el mismo tiempo poco más o menos [19], ya que sólo a la obra de Pacomio se le puede reconocer el significado verdaderamente creador que radica en su personalidad y que fue realmente reconocido como tal tanto por sus contemporáneos como por la posteridad. Desde luego, hay que suponer que tanto el primer monasterio pacomiano de Tabennisi como su regla monástica requirieron un período relativamente largo de gestación y de maduración, durante el cual se fueran esclareciendo las ideas del fundador sobre todo en cuanto a los detalles [20]. Así pues, tanto la regla en la forma en que se ha conservado, como las biografías de Pacomio reflejan una cierta conclusión del proceso.

La misma estructura externa de un monasterio pacomiano permite descubrir claramente la nueva concepción con respecto al anacoretismo. El ámbito conventual entero está circunscrito por una muralla, lo cual subraya su alejamiento del mundo: sólo se puede penetrar en el cenobio a través de una portería [21]. Podemos imaginarnos como su centro la sala de reunión (σύναξις-*ecclesia*), en la que se congregan los monjes para el servicio divino [22]. También el refectorio para todos los moradores del monasterio acentúa el carácter comunitario de la nueva fundación [23]. La comunidad, sin embargo, dirigida por el «padre del monasterio», asistido por un vicario [24], no vive en un gran edificio cerrado, sino que se distribuye en una serie de casas, cuyos 30-40 moradores tienen asignados por lo regular especiales quehaceres al servicio de la comunidad (tejedores, hortelanos, panaderos, pescadores, pastores) y dependen de un superior especial de la casa, o de un «segundo» [25].

---

19. En la *Vita graeca* I 33-34; 42, etc., se habla de μοναί, que no pertenecen a la comunidad de los pacomianos.

20. *Vita graeca* I 24s describe todavía los comienzos de la vida en común con los tres primeros discípulos, pero cuyo número creció rápidamente.

21. *Praec.* 84; *Vita gr.* I 42; 81. *Praec.* 50-52; *Vita gr.* I 28; 40.

22. *Praec.* 3, 31, 100, 102. *Vita gr.* 170, 88, 131 y passim.

23. *Praec.* 28, 43, 91, 135.

24. *Pater monasterii* en la «regla» — *Preac.* 49, 51, 53-55 etc. — πατὴρ τῆς μονῆς en la *Vita gr.* I 28 etc. Acerca del δεύτερος, o *secundus*, véase *Vita gr.* I, o.c. y *Liber Orsiesii* 14 y 18, cf. B. STEIDLE, *Der «Zweite» im Pachomiuskloster*, BM 24 (1948) 97-104 174-179.

25. *Praec.* 1, 13, 15s; 19s y passim. *Vita gr.* I 28 (HAUSOBERER: οἰκιακός) 58s; 94s, 121s; JERÓNIMO, *Praef. ad Reg.* 2; 6; *Ep. Pachom.* 4; 6; 7.

La comunidad conventual se procura la subsistencia en parte con el trabajo de los monjes, que siguen ejerciendo su anterior oficio y cuyos productos son vendidos, y en parte también con el cultivo de terrenos adquiridos en la proximidad del monasterio [26].

Dos rasgos del pacomianismo que fácilmente podían representar un peligro para el propio ideal, llaman ya aquí la atención. En primer lugar lo numeroso de la comunidad, que seguramente comprendía algunos centenares de monjes [27]. Esto no podía menos de dificultar o poner en contingencia a la larga el quehacer del abad, que debía ser padre y director espiritual de todos sus monjes. En segundo lugar, la planificación económica de la gran explotación conventual conducía como por su propio peso a la adquisición de importantes posesiones y finalmente a la riqueza y al poder económico, que acabaría por poner en peligro el ideal de la pobreza.

No obstante, el elemento decisivo era la idea religiosa central bajo la que Pacomio había puesto su fundación, a saber, la de una santa comunidad (κοινωνία) que debía orientarse explícitamente conforme al ideal comunitario de la primitiva comunidad cristiana. Al igual que ésta, la comunidad de los pacomianos debía realizarse no sólo en la separación del mundo y en la renuncia a la propiedad personal, sino primariamente en el empeño común por la salvación. «Todos deben ser una ayuda para ti, tú debes ser de provecho para todos» [28]: este dicho dirigido por Pacomio a sus monjes fue constantemente repetido con variantes por sus sucesores. Según su discípulo predilecto, Teodoro, no puede haber mayor falta contra la santa comunidad que el que un hermano dé escándalo a otro [29]. Horsiesi recomienda encarecidamente a sus monjes que no se limiten a la solicitud por su propia salvación, sino que cada uno debe, por amor al hermano, ser el servidor del otro, y así representar todos la «propia familia de Dios» [30]. Las faltas contra el amor fraterno son por tanto fustigadas con

---

26. *Praec.* 24, 58-65, 76s; 108. *Ep. Pachom.* 8.

27. Las cifras que dan los entusiastas del monaquismo, Paladio y Jerónimo (*Hist. Laus.* 32, *Praef. ad Reg.* 7), son muy exageradas, cf. la postura sobria de D.J. CHITTY, *The Desert a City* 24s y nota.

28. PACOMIO, *Katech.* (LEFORT, *Oeuvres*, p. 5).

29. TEODORO, *Katech.* p. 59 (LEFORT); cf. ibid., p. 38 41 50 52.

30. *Liber Orsiesii* 8, 26, 28.

especial rigor en la regla de Pacomio y en las catequesis de los abades pacomianos porque ponen gravemente en peligro la ἱερὰ κοινωνία, ley fundamental del pacomianismo [31].

La fuerza para la realización de su ley fundamental la recibe la comunidad pacomiana de un vivir en la Sagrada Escritura y con la Sagrada Escritura. Una atenta y minuciosa consulta de todas las fuentes importantes para el cenobitismo pacomiano ha conducido aquí a una radical corrección de la antigua tesis relativa a la ausencia de la Escritura en el temprano monaquismo cristiano [32].

Una ojeada a las cartas y catequesis de Pacomio revela que él mismo disponía de un amplio y profundo conocimiento de la Biblia y sabía servirse de ella con la mayor seriedad en la dirección religiosa de sus monjes [33]. Además, él mismo quiere educar a todos los monjes en la familiaridad con la Biblia, y desea que se rijan por ella. Así pues, la regla inculca repetidas veces que todos y cada uno de los monjes deben aprender de memoria partes de la Sagrada Escritura; precisamente por ello, deben los analfabetos aprender a leer [34]. La distribución del tiempo en el monasterio ofrece abundantes oportunidades de «meditar» sobre la Sagrada Escritura, es decir, de repetirse a sí mismo los textos de la Biblia aprendidos de memoria [35]. Una íntima familiaridad con la Biblia distingue también al abad pacomiano Horsiesi, al que ya Genadio, en su catálogo de escritores, celebra como «santo varón, perfectamente versado en la Escritura» [36]. En un complemento a la regla, que sin duda se remonta a este abad, se dice en una instrucción a los superiores de la casa que la instrucción religiosa de los monjes debe practicarse «conforme a la Sagrada Escritura», y se considera como buenos a los superiores para quienes la Escritura es la norma en el desempeño de su cargo [37].

---

31. Pacomio, *Katech.* 15-17; cf. Teodoro, *Katech.* 53 57 62 (Lefort); *Liber Orsiesii* 23, 38, 55. Sobre la *koinonia* de los pacomianos véase A. Veilleux 167-197.

32. Véase en particular H. Bacht, *Théologie de la vie monastique* 42-47; id., *Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum,* TheolPhil 41 (1966) 557-566.

33. Pacomio, *Ep.* 3-5; *Katech.* 1-26 (Lefort); aquí se citan sólo 31 libros del Antiguo Testamento y 21 del Nuevo.

34. *Praec.* 13, 49, 122, 140.

35. H. Bacht, *«Meditatio» in den ältesten Mönchsquellen,* GuL 26 (1955) 360-373.

36. Genadio, *Vir. ill.* 8.

37. *Praec.* y *Instit. praef.*

Un comentario de Horsiesi explica las diferentes prescripciones de la regla mediante constante recurso a la Biblia[38].

Con consecuencia interna dimanó de la ley fundamental de la *koinonia* pacomiana otro rasgo esencial del pacomianismo, a saber, la igualdad por principio de todos los monjes en su dependencia de la regla. Para todos sin excepción tienen vigencia sus prescripciones sobre la indumentaria, la comida, la disposición de sus celdas, el trabajo corporal, así como también las prescripciones sobre la estructuración de la vida religiosa. Aquí no hay lugar para el individualismo, que a veces asume las formas más extrañas, propio del modo de vivir de los anacoretas aislados, como tampoco para su subjetivismo en la ascética y en la devoción. Con mirada certera se hace Pacomio perfectamente cargo de que la propensión a realizaciones ascéticas espectaculares proviene con frecuencia de motivos muy sospechosos. Comprende además muy bien que en la orden pacomiana todo superior debe también someterse a la ley de la regla, si no quiere minar por principio su autoridad. Esta misma solicitud por la preservación de la *koinonia* uniforme, fue la que en definitiva movió a Pacomio a no aceptar sino raras veces a sacerdotes en su comunidad y a renunciar él mismo a la consagración sacerdotal[39], actitud que se ha querido interpretar sin la menor razón como prueba de una tensión entre el monacato y la Iglesia jerárquica. En efecto, existen claros testimonios de la alta estima que Pacomio profesaba al sacerdocio, estima que trató también de transmitir a sus monjes. Además, tal modo de ver está en contradicción con el constante y estrecho contacto del fundador del monasterio con su obispo local y sobre todo con Atanasio, contacto que se transmitió a sus sucesores y a sus relaciones con la jerarquía[40].

Ahora bien, la uniformidad en el cenobio pacomiano sólo se podía garantizar a la larga si se cumplían dos prerrequisitos: la pobreza de los particulares como renuncia radical a toda pro-

---

38. En LEFORT, *Oeuvres* 81-91.

39. *Vita gr.* I 27; *Vies coptes* 96 (LEFORT). Los monjes asistían en un principio al culto del domingo en la iglesia de la aldea más próxima, más tarde se llamaba a un sacerdote diocesano para que celebrase la liturgia eucarística.

40. Cf. especialmente H. BACHT, *Mönchtum und Kirche* en *Sentire Ecclesiam* 115-122; además P. TAMBURRINO, *Aspetti ecclesiologici del monachesimo pacomiano del secolo IV* (tesis) Roma 1968.

piedad personal, a toda disposición por propia cuenta incluso sobre las cosas de uso cotidiano, y la obediencia incondicional al superior de cualquier categoría que fuera. Pacomio halló sin duda alguna la forma definitiva del ideal de pobreza cenobita sólo después de haber hecho una prueba con la forma de la pobreza relativa practicada en círculos de anacoretas (proveyendo cada uno por lo menos a su alimentación y vestido), lo cual acarreaba graves inconvenientes [41]. Ahora la propiedad, de vital necesidad para un gran monasterio, viene a ser «propiedad de Cristo» [42], sobre la que el monje sólo puede disponer conforme a la obediencia. La obediencia según el concepto pacomiano se distingue de la de los anacoretas para con su padre espiritual no sólo en cuanto a los matices, sino radicalmente y por principio. Aquí a veces la obediencia es casi un entrenamiento técnico que trata de hacer tan dócil la voluntad propia y el juicio propio, que el monje, una vez alcanzada su forma más alta, pueda ser dejado en libertad y autonomía. En cambio, según Pacomio es la obediencia una permanente actitud incondicional que ha de hacer que el monje vaya alcanzando la perfección en su comunidad y por medio de su comunidad [43]. Las disposiciones de la regla de Pacomio sobre el sentido y la categoría de la pobreza y de la obediencia en el claustro cenobita no fueron ya corregidas en lo esencial por ulteriores reglas monásticas, lo cual es también una prueba de la capacidad creadora del fundador copto.

Una ulterior caracterización de la regla de Pacomio pondrá además necesariamente de relieve los rasgos siguientes. Esta regla es de una marcada sencillez y llaneza en la forma, a través de la cual se transparenta el avance gradual de las intuiciones ascéticas de su autor. Pacomio no se cuidó de una estructuración sistemática pensada hasta en los últimos detalles, ni pensó en dar a sus ideas una formulación sugestiva. También el contenido material de las disposiciones aquí reunidas es simple en cierto sentido; en ellas

---

41. *Vies coptes* 3-5 66-69 (Lefort).

42. Ibid. 195. Sobre el ideal de pobreza, véase H. Bacht, *Strukturen christlicher Existenz*, Festgabe Fr. Wulf, Wurzburgo 1968, p. 283-300.

43. Cf. *Vies coptes* 178 (Lefort), el gran elogio que Pacomio tributa al monje que camina «con toda sencillez en la obediencia», y la entusiasta aprobación que la obediencia practicada en los monasterios pacomianos halla en otros ambientes monásticos: Juan Casiano, *Inst. Coenob*. 4, 1; 4, 30, 2.

no se halla todavía el menor asomo de una teoría ascética razonada teológicamente, como la ofrece, por ejemplo, la doctrina de la perfección de los teólogos alejandrinos. Finalmente, es también una característica especial de esta regla un cierto equilibrio en las exigencias ascéticas particulares, determinado por un profundo conocimiento del alma. Persigue, como norma obligatoria para todos los moradores del cenobio, un sensato término medio, que por un lado deja el campo libre para un plus por iniciativa personal, y por otro castiga las transgresiones de la norma sólo con penas que respetan la interna dignidad del hombre.

A la elevada calidad religiosa de la regla de Pacomio respondió su enorme influjo en épocas sucesivas [44], que sin embargo es más fácil de documentar en el Occidente latino que en Oriente. Si bien se puede suponer que Basilio recibió alguna inspiración para su concepción del cenobitismo en sus visitas a monasterios pacomianos el año 357 —aunque a veces en forma de una postura crítica tocante a rasgos de detalle—, es en cambio incierta la dependencia literaria de su *Asketikon* respecto a la regla de Pacomio [45]. El influjo posterior de esta obra se debe principalmente a la traducción que Jerónimo llevó a cabo del griego en 404 para los monjes del cenobio pacomiano de Metanea de Canopo, junto a Alejandría, procedentes del Occidente latino. Más tarde, fue sobre todo Juan Casiano quien, siendo abad en Marsella († hacia 430), atrajo desde 419, con su escrito *De institutis coenobiorum* el interés hacia el pacomianismo [46]. Ya en la llamada *Regula Vigilii,* surgida probablemente en Italia hacia el año 500 se descubre una refundición de la regla de Pacomio, y en el transcurso del siglo VI acusan inconfundiblemente su influjo las reglas de los dos obispos de Arles, Cesáreo y Aurelio [47]. También en Italia, ya anteriormente a san Benito, fue adaptada a las necesidades de algunos conventos del país, y san Benito mismo la utilizó de múltiples maneras, por cierto de forma magistral, en su *Regula monasteriorum* [48]. En el

44. Véase CH. DE CLERCQ, *Mélanges L. Halphen,* París 1951, p. 169-175, y H. BACHT, «Liturgie und Mönchtum», 11 (1952) 92-96.

45. J. GRIBOMONT, *Théologie de la vie monastique...* 111s.

46. Véase libro 4, 1; 4, 4; 4, 10; 4, 17; 4, 30, 2 y las referencias correspondientes en la edición de SChr 109 (1965).

47. Sobre la *Regula orientalis* véase BOON, o.c. XLIIss, y A. MUNDÓ, StudMon 9 (1967) 231; sobre Cesáreo y Aurelio de Arles: DACL 2, 3199-3205; 11, 1864.

48. H. BACHT, o.c. 95s.

siglo IX Benito de Aniano († 821), en la corriente de reforma del monacato franco, aseguró el ulterior influjo a la regla de Pacomio, al acogerla en su colección de las reglas entonces conocidas y remitirse con frecuencia a ella en casos de reformas particulares[49]. Finalmente, se puede señalar su repercusión a larga distancia todavía a comienzos de la edad moderna, puesto que sirvió de pauta para diferentes pasajes de las constituciones de la Compañía de Jesús[50].

El ideal pacomiano de la *koinonia* reveló rápidamejnte su fuerza de atracción. Parte de los monjes de Tabennisi se trasladaron a una nueva fundación en la aldea de Phbow (παβαῦ), algunas millas río abajo. Dos «conventos» autónomos que existían ya en la misma región solicitaron ser admitidos en la comunidad pacomiana —son los conventos de Scheneset (χηνοβόσκειον) y Tmuschons (μώνχωσις)—, sometiéndose a esta regla, cuya recta observancia quedó asegurada al enviar Pacomio a estos convetos monjes de su propia fundación. Él mismo se trasladó hacia el año 337 de Tabennisi a Phbow, que desde entonces vino a ser el monasterio principal y la casa madre de la orden de los pacomianos[51]. Con la fundación de nuevos conventos y la admisión de comunidades monásticas ya existentes había dado Pacomio un nuevo paso decisivo. Creó la primera orden en la historia del monacato cristiano, ya que todos aquellos monasterios reconocieron la regla creada por él como el fundamento de la *koinonia* y vieron en él al supremo jefe común de la federación monacal. A este primer grupo de cuatro monasterios siguieron todavía en vida del abad general, Pacomio, otras fundaciones, una en la región de Latópolis, cuatro en el área de Panópolis (Akhîm) a unas 60 millas Nilo abajo y finalmente otros dos monasterios femeninos, de modo que a la muerte del fundador († 346) abarcaba ya la orden once residencias[52]. Al abad general le asistía un ecónomo mayor, que controlaba la gestión financiera de todos los monasterios. La cohesión de la orden venía asegurada mediante frecuentes viajes de «visita»

---

49. PL 103, 423-702 717-1380.
50. H. BACHT, o.c. 96.
51. Véase *Vies coptes* 91 115 (LEFORT); *Vita gr.* I 54.
52. *Vita gr.* I 83; Los conventos femeninos: ibid. 32 134. Sobre la cronología y la situación geográfica de los monasterios, véase D.J. CHITTY, TU 64, Berlín 1957, 379-385.

del superior general y mediante un «capítulo general» celebrado dos veces al año, que convocaba a todos los monjes pacomianos en el monasterio principal de Phbow, una vez para la celebración en común de la fiesta de pascua y para la renovación religiosa, y luego también durante el verano para examinar las cuestiones temporales y económicas y de organización de la Orden [53].

En una panorámica sobre el destino y vicisitudes de la orden pacomiana hasta el concilio de Calcedonia hay que destacar en primer lugar dos figuras de los tiempos de la fundación, que tuvieron, cada una a su manera, gran trascendencia para la comunidad. Horsiesi se había adherido ya a Pacomio en sus años mozos en Tabennisi y fue nombrado por el mismo Pacomio superior del monasterio de Scheneset [54]. Cuando el sucesor de Pacomio, Petronio, poco antes de su muerte en 347, lo nombró abad general, Horsiesi asumió el cargo no sin recelo, pues advertía bien los límites de su capacidad para la dirección de una gran orden. Pronto se puso de manifiesto lo que había significado la autoridad del fundador para la cohesión y el espíritu de la comunidad. En sus visitas tuvo Horsiesi repetidas ocasiones de hacer notar que no responde a este espíritu el que monjes particulares aspiren abiertamente a cargos en la orden [55].

Todavía le abrumaba más el observar que los intereses económicos de los monasterios que habían alcanzado posesiones amenanazaran empañar el ideal primitivo de pobreza y llegaran también a embotar el arranque ascético de los tiempos de la fundación. Una ola de mundanización se extendía por la mayoría de los monasterios y ya en la segunda generación del cenobitismo dio lugar a una «disputa sobre la pobreza» de los primeros tiempos del cristianismo, cuando el abad del convento de Tmushons se alzó contra las exigencias de Horsiesi, hizo propaganda con éxito en otros conventos en favor de una actitud más laxa y finalmente amenazó con separar su convento de la federación de la orden [56]. Como Horsiesi no lograra dominar la situación, llamó a Phbow

---

53. Cf. J. Rezáč, OrChrP 23 (1957) 381-414. Sobre el significado de los capítulos generales pacomianos, véase B. Steidle, «Erbe und Auftrag» 44 (1968) 104-110.

54. *Vies coptes* 220 273s (Lefort); *Vita Pachom. gr.* I 117 119.

55. *Vita Pachom. gr.* I 126.

56. Ibid. 127.

al anterior abad de Tabennisi, Teodoro, lo nombró su vicario y él mismo se retiró a su antiguo monasterio de Scheneset[57].

Con Teodoro asumía la dirección externa de la orden un monje que en otro tiempo había sido el discípulo predilecto de Pacomio, quien ya en fecha temprana le había nombrado abad de Tabennisi y finalmente le hizo su íntimo colaborador en Phbow[58]. En su calidad de «vicario» de Horsiesi, aunque en constantes consultas con él, restableció poco a poco con inteligencia y energía la disciplina de la orden, salvó la amenazada unidad y durante los 18 años de su vicariato (350-368), mediante visitas a los monasterios, catequesis a los monjes y constante llamamiento al espíritu del fundador de la orden, procuró nuevo desarrollo interno y externo a la *koinonia,* que a su muerte contaba con doce conventos de varones y tres de mujeres[59]. Horsiesi hubo de cargar todavía durante muchos años († después de 386) con la responsabilidad de la dirección de la orden, que procuró desempeñar debidamente gracias a sus propias dotes de profunda interioridad y a una religiosidad que se nutría de la Biblia. De qué ideales quería ver penetrada a la orden pacomiana se deprende de un documento de su propia mano, que con razón ha sido designado como su testamento. En el llamado *Liber Orsiesii* exhorta ahincadamente a sus monjes, remitiéndose constantemente al legado recibido de su padre Pacomio, a una pobreza sin atenuaciones, a la preservación de la *koinonia* mediante una gozosa integración en el orden de la vida conventual, y finalmente a una vida alimentada por la Sagrada Escritura, la cual debía ser el fundamento de sus empeños ascéticos[60].

Son escasas las fuentes relativas a la historia de la Orden pacomiana después de la muerte de Horsiesi. Cierto que todavía tiene lugar una nueva fundación de gran importancia en la costa egipcia del Mediterráneo, donde Teófilo de Alejandría (hacia 390) hizo erigir el monasterio pacomiano Metanea en lugar del santuario de Serapis destruido por él mismo. Aquí se integraron tam-

---

57. Ibid 129-130. Sobre Teodoro, véase B. STEIDLE, *Der heilige Abt Theodor von Tabennisi,* «Erbe und Auftrag» 44 (1968) 91-103.

58. *Vies coptes* 100-104 132 (LEFORT); *Vita Pachom. gr.* I 78.

59. *Vita Pachom. gr.* I 134, cf. D.J. CHITTY, *The Desert a City* 36.

60. Véase H. BACHT, *Das Vermächtnis des Ursprungs* 29-52, y B. STEIDLE, *Der «Oberenspiegel» im «Testament» des Abtes Horsiesi,* «Erbe und Auftrag» 43 (1967) 22-38.

bién al pacomianismo monjes de Occidente latino, para los que Jerónimo tradujo del griego a su lengua materna un ejemplar de la regla de Pacomio (404)[61].

Tampoco faltan escritores que hacia el año 400, e incluso después, mencionan reiteradamente a los pacomianos, pero sólo hablan de ellos en general, de forma que ni siquiera son conocidos los nombres de los abades generales posteriores a Horsiesi[62]. Ocasionalmente se nombra al abad de un convento particular, como, por ejemplo, a Víctor de Tabennisi, que participó en el concilio de Éfeso (431), o a Martyrios de Phbow, que hizo construir una gran iglesia en honor del fundador de la orden[63]. Sin embargo, el silencio de las fuentes no puede interpretarse como signo de decadencia del ideal cenobítico sin más. En efecto, en la segunda mitad del siglo IV surgieron precisamente en el alto Egipto dos nuevos cenobios; y aunque no se integraron en la orden pacomiana, uno de ellos adoptó como norma de vida la regla ampliada de Pacomio. Nos referimos al llamado monasterio Blanco (que en parte existe todavía hoy) junto a la aldea de Atripe, fundado por el copto Pgol y que alcanzó significado histórico gracias a su sobrino Shenute de Atripe (ca. 333/334-451). Sobre la personalidad y los empeños de este hombre informan más abundantemente que su apoteósica biografía escrita por su sucesor en el cargo, Besa[64], sus numerosas cartas y alocuciones, que lo constituyen en el fundador de la literatura nacional copta. No cabe duda de que Shenute era una figura impresionante, sobre la que, sin embargo, arrojan algunas sombras lo desigual y hasta desenfrenado de su temperamento. Su severidad ascética tendente al rigorismo fue a veces muy gravosa para sus monjes, cuyas transgresiones de la regla castigaba a veces con procedimientos brutales[65]. Fustigaba con palabras inflamadas los abusos en la vida de algunos cristianos

61. Sobre el monasterio de Metanea, véase E. SCHWARTZ, ACO II, I 2, 217, y D.J. CHITTY, o.c. 57 y 77.

62. PALADIO, *Hist. Laus.* 38-41; Sozóm. HE 3, 14, 9-18; *Hist. mon.* 3.

63. Véase P. LADEUZE, o.c. 202s.

64. La «Vida de Shenute» de Besa, en CSCO 41 (Lovaina 1906) ed. dir. por J. LEIPOLDT, la trad. latina de H. WIESMANN, en CSCO 129 (ibid. 1951). Los restantes escritos de Besa ed. dir. por K.H. KUHN, CSCO 157-158 (ibid. 1956); sobre Besa, véanse los artículos de K.H. KUHN, «Muséon» 66 (1953) 225-243; JThSt n. s. 5 (1954) 36-48 174-187, 6 (1955) 35-48.

65. Un monje murió a consecuencia de los azotes que el mismo Shenute le administró como castigo: J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe* 143.

egipcios, y procedió con un odio fanático contra los restos del paganismo. Aunque no era teólogo, influyó más allá de su propio monasterio tomando partido en favor de la tesis de los patriarcas alejandrinos en las disputas cristológicas de su tiempo[66], y también mediante sus relaciones epistolares con personalidades de primera fila. Él mismo se hallaba en una tensión nunca resuelta entre el ideal cenobítico y el anacorético, la cual lo condujo con frecuencia durante cierto tiempo a la soledad y tuvo repercusiones negativas en la interna cohesión del monasterio Blanco. La no exigua fuerza de atracción que, a pesar de todo, ejercía su comunidad se debió en parte a su carácter puramente copto nacional. La estrechez de miras de ello resultante impidió que la personalidad de Shenute influyera más allá de las fronteras de Egipto, contrariamente a la gran repercusión de que había gozado la apertura y sabiduría del cenobismo pacomiano, por cuyo espíritu se había dejado penetrar muy poco Shenute.

El monacato de los desiertos de Nitria y Sketis

El monacato egipcio tenía, aparte de la Tebaida, otra importante área de asentamiento en el bajo Egipto, en la zona marginal septentrional del desierto de Libia, que partiendo del sur y pasando por la normal del triángulo Roseta - El Cairo - El Alamein se introduce en el área al oeste del delta del Nilo. Las antiguas fuentes distinguen ya aquí tres centros de gravedad de residencias monásticas, cuya exacta situación geográfica sólo recientemente se ha podido determinar[67]. El primero de estos centros se hallaba en la proximidad de la aldea de Nitria (ἡ Νιτρία, hoy Barnugi), puerta de entrada al desierto libio, a unas 9 millas al sudoeste de la antigua Hermópolis Parva (hoy Damankur). Una jornada de camino más al sur de Nitria se hallaban las τὰ κελλία, colonia de chozas monásticas muy desparramadas, que tenía como centro una iglesia. El tercer centro de gravedad se hallaba a unas 40 millas

---

66. Acompañó a Cirilo de Alejandría al concilio de Éfeso en 431: J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe* 41s.

67. Por H.G. EVELYN WHITE, *The History of the Monasteries of Nitra and Scetis*, Nueva York 1932, cf. CH. MARTIN, NRTh 62 (1935) 113-134 238-252. Véase el bosquejo de mapa en H.G. EVELYN WHITE, lámina I, y D.J. CHITTY, *The Desert a City*, antes de 89.

al sur de Nitria, en el llamado desierto de Sketis (ἡ Σκῆτις), hoy Wadi el-Natrûn, donde todavía una empresa industrial explota los yacimientos de sales sódicas allí existentes.

También sobre el monaquismo del bajo Egipto puede informar un copioso material de fuentes. La *Historia monachorum*, relato de viaje que fue escrito en griego hacia el año 400 por el diácono alejandrino Timoteo y pocos años después fue refundido en latín por Rufino[68], reproduce las impresiones de un grupo de viajeros que hacia el año 395, partiendo de Jerusalén, había visitado las residencias monásticas desde la Tebaida hasta Diolkos junto al mar Mediterráneo. Unos veinte años después (419-420), el obispo Paladio de Helenópolis, en Bitinia, publicó como testigo ocular su descripción del monacato contemporáneo de Egipto, Palestina, Siria y Asia Menor. Esta descripción es llamada *Historia Lausiaca*, por estar dedicada a un chambelán llamado Lausos en forma de breves biografías edificantes que acusan no pocos rasgos legendarios. Especialmente provechosos para el conocimiento de la atmósfera religiosa e intelectual del monaquismo egipcio son los llamados *Apophthegmata Patrum (Sentencias de los padres)*, que en original griego ofrecen una colección con frecuencia anecdótica —ordenada alfabéticamente según los nombres de los monjes más prestigiosos— de instrucciones ascético-religiosas o de acciones de contenido simbólico de los padres, que poco después del año 500 —la *regla* de san Benito la conocía ya— fue compilada por un redactor basándose en materiales orales y escritos[69].

El primer monje que se estableció en la montaña de Nitria (poco después del año 330) fue Ammun, procedente de la región del delta, el cual se construyó aquí dos celdas, en las que vivió durante 22 años[70]. Pocos años después había crecido ya de tal manera el número de los monjes, que algunos de ellos deseaban una mayor soledad y así se construyeron algunas millas más al

68. Sobre la prioridad del texto griego, véase A.-J. FESTUGIÈRE, «Hermes» 83 (1955) 257-284. La adaptación latina de Rufino, en PL 21, 389-412, utilizó seguramente también otros materiales.

69. La refundición latina *Verba Seniorum* —procedente de diferentes traducciones— de la segunda mitad del siglo VI está ordenada temáticamente (por virtudes monásticas). Acerca del estado de la investigación en la cuestión de la transmisión del texto griego, véase J.-CL. GUY, RAM 41 (1965) 113-124.

70. PALADIO, *Hist. Laus.* 8; *Hist. mon.* 22.

sur nuevas celdas de las que surgió la colonia llamada τὰ κελλία, la cual permaneció en constante conexión con la colonia de Nitria y a fines del siglo contaba con unos 600 monjes[71]. En la montaña de Nitria vivían anacoretas en sentido estricto al lado de otros que se reunían en comunidades, por así decirlo, conventuales y contaban unos 200 monjes[72]. El centro de la colonia era una gran iglesia, en la que se congregaban los monjes los sábados y domingos para la celebración de la liturgia. Para ésta, así como para la predicación y la administración, había en tiempos de Paladio ocho presbíteros entre los monjes. Los numerosos visitantes eran hospedados en una hospedería *ad hoc*[73]. El renombre de los monjes nitrios dio frecuentemente lugar a que se eligiese de entre ellos a numerosos obispos para las sedes episcopales egipcias[74].

Sin embargo, fue el monacato de Sketis el que gozó de mayor predicamento, ya que esta región era desierto en el pleno sentido de la palabra (ἡ πανέρημος) y su carácter inhóspito planteaba las mayores exigencias a la fuerza física y moral de los eremitas. Quien era capaz de afrontarlas había superado la más dura prueba y era contado entre los monjes que «en perfección y sabiduría descollaban entre todos los que moraban en los monasterios de Egipto»[75]. El primero que tras larga peregrinación ascética dio con el camino de la Sketis (hacia 330) fue Macario, que luego, durante los 60 años que vivió allí —en calidad de sacerdote desde el año 340 poco más o menos— fue el padre espiritual indiscutido de los eremitas de Sketis[76]. También en esta región creció rápidamente el número de los monjes, que hacia fines del siglo IV estaban repartidos en cuatro comunidades semianacoréticas, cada una de las cuales era atendida a su vez por un presbítero[77]. Sin embargo, la dirección propiamente dicha estaba confiada a aquellos patriarcas (γέροντες) a los que Dios había conferido el carisma de la «palabra» iluminante. A ellos se sometía el

71. PALADIO, *Hist. Laus.* 7.
72. PALADIO, *Vita s. J. Chrysost.* 17.
73. PALADIO, *Hist. Laus.* 7.
74. PALADIO, *Hist. Laus.* 10 12 46; *Vita s. Chrys.* 17.
75. CASIANO, *Collat.* 10, 2, 3; cf. J.-CL. GUY, *Le centre monastique de Scété dans la littérature du Ve siècle*, OrChrP 30 (1964) 129.147.
76. PALADIO, *Hist. Laus.* 17; *Apophth. Makarios.*
77. CASIANO, l.c. cf. D.J. CHITTY, *The Desert a City* 35.

principiante para ser iniciado en el sentido de la existencia monástica, y en torno a ellos se agrupaban todos los que aspiraban a una perfección más elevada. «Padre, dime una palabra sobre cómo me he de salvar»: ésta es la fórmula que recurre constantemente en los *Apophthegmata*, con la que el monje imploraba la ayuda saludable del «patriarca», que venía a ser así la «regla» viva en lugar de la regla escrita de los monasterios pacomianos. Por supuesto, las «palabras» de los patriarcas no proclaman una profunda «teología del monaquismo», ya que ellos adoptaban una postura más bien escéptica frente a la especulación teológica, por lo cual miraban con cierto recelo a los monjes eruditos que había en sus filas, como era el caso, por ejemplo, de Evagrio Póntico [78].

Los dos últimos decenios del siglo IV han sido designados como la edad de oro del monacato de Nitria y Sketis. Este período llegó a su fin cuando el obispo Teófilo de Alejandría, en su lucha contra verdaderos o supuestos adeptos de Orígenes, retiró también a los monjes del bajo Egipto el favor que anteriormente les había otorgado y los persiguió con encarnizamiento, forzando con ello a muchos a emprender la fuga (a partir del año 400 poco más o menos) [79]. Un rudo golpe descargó sobre las colonias de la Sketis en los años 407-408 cuando la tribu bárbara de los mazicas cayó sobre ellas saqueándolas, suceso que los padres más ancianos interpretaron como castigo de Dios por la desaparición del auténtico espíritu monástico de los primeros años [80]. En masa abandonaron entonces los monjes sus celdas, la mayoría de ellos para no volver ya más a ellas. Entre éstos se contaban Juan Colobo, superior de una de las cuatro comunidades monásticas más famosas de la Sketis, el célebre Poimen con sus hermanos, y también el altamente considerado Arsenio, procedente, según se dice, de una familia senatorial romana, al que los *Apophthegmata* atribuyen estas palabras de desaliento: «El mundo ha perdido a Roma —alusión a la conquista de Roma por Alarico el año 410—, los monjes, la Sketis» [81]. Reiterados saqueos subsiguientes debilitaron

78. J.-CL. GUY, *Les Apophthegmata Patrum*, en *Théologie de la vie monastique* 73-83; *Apophth. Evagrios*, n. 7.

79. Véase H.G. EVELYN WHITE, o.c. 125-144.

80. D.J. CHITTY, *The Desert a City* 66s.

81. *Apophthegmata* bajo J. Kolobos y Poimen, Arsenio, n. 21.

todavía más los asentamientos de la Sketis. Los cuatro monasterios existentes todavía hoy, en parte aún habitados, en el desierto de Sketis, con sus robustos muros y sus torres protectoras de los siglos VI-IX, dan a entender que los monjes de épocas posteriores tenían todavía que ponerse en guardia contra las incursiones de tribus del desierto[82].

2. *El monacato en Palestina y Siria*

FUENTES: JERÓNIMO, *Vita Hilarionis,* en PL 23, 29-54; ANÓNIMO, *Vita Charitonis,* pub. por G. GARITTE, en BullInstBelge de Rome 21 (1941) 16-146; CIRILO DE ESCITÓP., *Vita s. Euthymii,* pub. por E. SCHWARTZ, en TU 49, 2, Berlín 1939, 3-85; trad. franc. de esta *Vita* con comentarios de A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient* III, 1, París 1962; *Itinerarium Egeriae,* pub. por W. HERAEUS, Heidelberg ²1921; pub. por H. PÉTRÉ en SChr 21, París 1948; pub. por AET. FRANCESCHINI - R. WEBER, Turnhout 1958; pub. por H. PETRÉ - K. VRETSKA, Klosterneuburg 1958, con trad. y comentarios; E. LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae,* Upsala 1911, reimpr. Darmstadt 1962; JERÓNIMO, *Epistulae,* pub. por I. HILBERG, en CSEL 54-56; GERONCIO, *Vita s. Melaniae junioris,* pub. por D. GORCE, en SChr 90, París 1962 con trad. franc. y comentarios; trad. alem. de ST. KROTTENTHALER en BKV² 5, Münster 1912, 445-498. TEODORETO, *Historia religiosa,* en PG 82, 1284-1496; cap. 26 pub. por H. LIETZMANN, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites,* TU 32, 4, Berlín 1908, 1-18. ANTONIO ABAD, *Vita Symeonis styl.,* pub. por H. LIETZMANN, ibid., 20-78. Las *Vidas* siríacas de Simeón en BEDJAN IV, 507-644. SÓCRATES HE. AFRAHAT, *Sermo de monachis,* pub. por I. PARISOT, en PS I, 239-312. EFRÉN, *Hymni de Abraham Qidunaja,* pub. por TH. LAMY, *S. Ephraemi Hymni et sermones* III, Malinas 1889, 749-863; *Hymni de Iuliano Saba,* ibid., 837-936. A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism,* Estocolmo 1960.

BIBLIOGRAFÍA: ST. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum* II, Maguncia 1913; H. LECLERCQ, *Laures palestiniennes,* en DACL VIII, 1928, 1961-88; E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis,* Leipzig 1939; G.D. GORDINI, *Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo,* en *Saint Martin et son temps,* Roma 1961, 85-107; ST. SCHIWIETZ, *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien,* Mödling 1938; J. VAN DER PLOEG, *Oudsyrisch Monniksleven,* Leyden 1942; A. ADAM, *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht,* en ZKG 65 (1953-1954) 209-239; sobre ello, E. BECK, *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums,* en SA 39 (Roma 1956) 254-267; id., *Asketentum und Mönchtum bei Ephräm,* en *Il monachesimo orientale,* Roma 1958,

---

82. Sobre la historia subsiguiente del monaquismo de la Sketis, véase H.G. EVELYN WHITE, o.c. 217ss.

341-362; O. HENDRIKS, *La vie cotidienne du moine syrien oriental*, en OrSyr 5 (1960) 293-330 401-432; A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, en CSCO 184, Lovaina 1960; A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines de Syrie*, en *Antioche païenne et chrétienne*, París 1959, 245-406; P. CANIVET, *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine*, en *Théologie de la Vie monastique*, París 1961, 241-282; L. LELOIR, *La pensée monastique d'Ephrem*, en *Mémorial de l'école des Langues Orientales Anciennes*, París 1964.

El pasado bíblico de la península del Sinaí hace comprensible que a partir del siglo IV fuera no sólo meta de más de un peregrino de tierra santa, sino también lugar de residencia deseado por el monaquismo incipiente [83]. El monje Silvano oriundo de Palestina, junto con un grupo de 12 discípulos que se habían reunido en torno a él en el desierto de Sketis, se trasladó hacia 380 al monte Sinaí, donde permaneció varios años antes de fundar una nueva colonia monástica en la palestina Gerasa. Uno de sus discípulos, Netras, fue llamado de la península para ocupar la sede episcopal de Farán [84]. Cuando la peregrina Egeria visitó el monte Sinaí entre los años 381 y 384, había numerosas chozas anacoréticas en sus pendientes, y en la cumbre una pequeña iglesia, en la que se reunían los monjes para celebrar la liturgia [85]. Según parece, se habían adoptado allí las formas de vida anacorética del bajo Egipto. En todo caso, la gran época del monaquismo sinaítico sólo comenzó con la fundación de un monasterio cenobítico por el emperador Justiniano I. Al siglo IV se remontan también las residencias monásticas en la ciudad portuaria de Rhaithou en la ribera oriental del golfo de Suez, aun cuando difícilmente merezca crédito el relato de Ammonio sobre una incursión de los blemmios en Rhaithou, en la que habrían hallado la muerte cuarenta monjes [86].

---

83. Cf. D. GORCE, *Pèlerins et résidents du Sinaï des premiers siècles de l'ère chrétienne*, en L. PREVOST (dir.), *Le Sinaï*, París 1937, p. 127-182.

84. *Apophth. Silvanos*, en particular n.º 4-5; Sozóm. HE 6, 32, 8; NETRAS, *Apophth.* s.v.

85. *Itinerar. Egeriae* 3-5; los *monasteria (plurima)* 4,6 son aquí sin género de duda los habitáculos de los monjes. Sobre la estimación de la cronología del *Itinerarium*, véase P. DELVOS, AnBoll 85 (1967) 165-194.

86. El monje egipcio Sisoes se encuentra repetidas veces con el monje Ammon de Rhaithou: *Apophth. Sisoes*, n.º 17 26. Sobre el relato de Ammonio, véase R. DEVREESSE, *Le Christianisme dans la péninsule sinaïtique des origines à l'arrivée des musulmans*, RB 49 (1940) 205-233.

La tierra santa debió de ejercer especial fuerza de atracción sobre el monacato en floración. Si bien los primeros comienzos están envueltos en la obscuridad, sin embargo, habrá que situar hacia el año 300 el inicio de la actividad de san Caritón, el cual, según su *Vita* escrita en el siglo VI, llegó como peregrino de Iconio, de Asia Menor, a Palestina y tuvo su celda en Farán, al nordeste de Jerusalén, que más tarde se transformó en la «laura (λαῦρα) de san Caritón»[87]. Con la palabra «laura» se designa la forma específicamente palestina de colonia monástica, en la que las celdas de los monjes están erigidas unas al lado de otras en torno al centro del asentamiento que comprende, junto con otros edificios, la iglesia en la que todos los moradores de la laura se reúnen sábados y domingos para celebrar la sagrada liturgia. La *Vita* atribuye a san Caritón la fundación de otras dos lauras, la de Duka junto a Jericó, y la de Suka, que sin duda estaba situada al sur de Belén. Estas tres lauras, que se remontan a Caritón en el siglo IV, están atestiguadas también en otras fuentes[88].

Mientras que no se puede comprobar su dependencia de modelos egipcios, las otras dos ulteriores fundaciones monásticas del siglo IV en Palestina estaban con toda seguridad relacionadas con el monacato egipcio. Hilarión, al que Jerónimo dedicó antes de 392 una breve biografía muy leída, que lo glorifica hasta el heroísmo, había estudiado en Alejandría, luego había vivido algún tiempo con el gran san Antonio y después de su regreso a su patria palestina había pasado 20 años a la manera de los anacoretas egipcios en las proximidades de Mayuma, puerto de Gaza, Más tarde abandonó Palestina y tras larga vida itinerante murió en Chipre hacia el año 370. Aunque más de un detalle de la *Vita* de Hilarión escrita por Jerónimo no deja de ser problemático, sin embargo es aceptable el marco histórico en ella trazado[89]. Quizá fuera incluso Epifanio, más tarde obispo de Salamina en Chipre, la autoridad en que se basaba Jerónimo: Epifanio

87. *Vita Charit.* 13 21 24. Cf. G. GARITTE, DHGE XII 421-423.

88. Sobre la localización de las lauras, véase D.J. CHITTY, o.c. 14s, y el esbozo de mapa antes de la p. 88. La laura de Duka es citada por PALADIO, *Hist. Laus.* 48, acerca de Suka, cf. CASIANO, *Collat.* 6, 1; acerca de Farán, CIRILO DE ESCITÓPOLIS, *Vita s. Euthymii* 6-8.

89. E. COLEIRO, *St. Jerome's Lives of the Hermits,* VigChr 11 (1957) 161-178; sobre Hilarión· Sozóm. HE 3, 14, 21-27; 5, 10, 1-4.

había conocido también el monacato egipcio, y luego había fundado junto a su lugar natal, Besanduk, cerca de Eleuterópolis, una comunidad monástica que rigió durante 30 años[90].

Gran importancia para el ulterior desarrollo del monacato palestino en los siglos V-VI tuvo un extranjero, Eutimio de Melitene, de la Pequeña Armenia, que el año 405 llegó a Palestina y en un principio vivió en una celda de la laura de Caritón en Farán[91]. Allí encontró a su amigo Teoctisto, con el que seis años más tarde se estableció en el actual Wadi Mukellik, al oeste de Qumrán. Como se les uniesen otros monjes, quisieron primeramente fundar una laura del tipo de la de Farán, pero después optaron por un cenobio, cuya dirección inmediata asumió Teoctisto, mientras que Eutimio vivía en una cueva vecina en calidad de director espiritual[92]. Aquí entró en contacto con una tribu beduina, a la que ganó para el cristianismo y cuyo cabecilla —por sugerencia suya— fue consagrado primer «obispo del campamento de tiendas» por el obispo Juvenal de Jerusalén[93]. Eutimio ejerció también actividad misionera durante el período en que vivió en las regiones desérticas de Ruban y Zif (al sur de Hebrón). A su regreso fundó, tras algunas resistencias, una laura cerca del monasterio de Teoctisto, que después de su muerte († 473) vino a ser el gran monasterio cenobítico de san Eutimio[94]. Aquí fue Eutimio durante cuatro décadas la figura destacada del monacato palestino y todavía siguió influyendo largo tiempo por medio de sus discípulos, entre los que se contaban entre otros, además de Teoctisto, Domno (más tarde obispo de Antioquía), Esteban (después obispo de Jamnia), Martirio (futuro obispo de Jerusalén), el abad Gerásimo y el joven Sabas, que 60 años después de la muerte de su maestro sería el custodio y promotor del ideal monástico eutimiano. También a Eutimio se remonta la costumbre característica de la relación entre cenobio y laura en Palestina, que fue elevada a la categoría de norma por el abad Sabas:

---

90. Sozóm. HE 6, 32, 2-3, Jerónimo, *C. Johann. Hieros.* 4.

91. Cirilo de Escitóp., *Vita s. Euthymii* 5-6.

92. Ibid. 7-9; el monasterio se llamó después monasterio de Theoctisto.

93. Ibid. 10 y 15; sobre el papel de este obispo Petros en el concilio de Éfeso de 431, véase *Vita s. Euthymii* 20 y ACO II 6, 57.

94. *Vita s. Euthymii* 16 y 39; sobre las excavaciones del convento de Eutimio, véase D.J. Chitty, PEFQSt 1928, 134s; 1932, 188ss.

primeramente se instruye y ejercita al joven monje en el cenobio y sólo tras un cierto período de prueba es declarado apto por su abad para afrontar las exigencias de la vida semianacorética[95].

Otro extranjero merece todavía ser mencionado como fundador monástico: el georgiano Nabarnugi, de familia de príncipes, que primeramente vivió como rehén en la corte del emperador Teodosio II en Constantinopla; luego, hacia 429, huyó a Jerusalén, donde pronto se hizo monje y fundó una hospedería para peregrinos y pobres, que vino a ser más tarde el «convento de los iberos». Pedro el Ibero —que tal era su nombre de monje—, debió, por razón de sus ideas monofisitas, abandonar su convento de Jerusalén, vivió en las proximidades de Gaza y en 453 fue obispo de Mayuma. Las disputas en torno a Calcedonia lo forzaron de nuevo a la fuga, primero a Egipto, luego a Fenicia († 488)[96]. Bajo el obispo Juvenal tuvo el monacato palestino un «archimandrita de los monjes» en el corepíscopo Pasarión[97]. Este caso muestra que ya en fecha temprana algunos obispos aislados aspiraban a una estrecha vinculación del monacato con la Iglesia; más tarde el concilio de Calcedonia establecería la reglamentación canónica que sometería sistemáticamente la institución conventual a la supervisión de los obispos.

Conventos latinos en Palestina

El monacato oriental debió, más pronto o más tarde, ejercer su fuerza de atracción sobre el Occidente latino, que ya en fecha temprana había recibido de Atanasio (335 en Tréveris, 340-343 en Roma, 345 en Aquilea) auténtica información sobre el nuevo ascetismo y no tardó en entusiasmarse con estas nuevas formas de vida cristiana cuando tuvo en sus manos la versión latina de la vida de Antonio escrita por Atanasio. Pronto hubo algunos cristianos latinos aislados en Egipto y Palestina[98], aunque sólo

95. Cf. CIRILO DE ESCITÓP., *Vita s. Euthymii* 31; *Vita Johann. Hesych.* 7.

96. Sobre él informa una *Vita* conservada en siríaco, ed. dir. por R. RAABE, Leipzig 1895, véase D.M. LANG, *Peter the Iberian and his Biographers*, JEH 2 (1951) 158-168.

97. *Vita s. Euthymii* 16. Pasarión mismo había erigido un gran cenobio en Jerusalén: *Vita Petri Iber.*, p. 35 (RAABE).

98. Sobre Jerusalén en concreto se menciona (en 370) a Florentino y Martiniano: JERÓNIMO, *Ep.* 4 y 5.

en terreno palestino se desarrollaron también monasterios fundados por latinos, que les dieron su propia impronta.

En las tres fundaciones monásticas de época precalcedoniana hay que mencionar aquí a otras tantas matronas de la aristocracia de la ciudad de Roma, que participaron en ellas decisivamente con sus bienes y su entusiasmo ascético. La primera fue Melania la Mayor[99] (nacida hacia 341-342), que tras la muerte de su esposo Valerio Máximo, prefecto de la ciudad de Roma en 361-363, se sumó a un grupo ascético, hacia 372 viajó a Egipto y tras una visita a las colonias monásticas del desierto de Nitria, se dirigió a Palestina. En Alejandría había sin duda conocido a Rufino, procedente de Aquilea, en unión con el cual fundó hacia 380 un monasterio doble en el monte de los Olivos, para cuyo mantenimiento proporcionó los medios necesarios. Ya en esta primera residencia latina puede observarse un rasgo que fue también característico de las posteriores fundaciones latinas: el interés por la literatura ascética y teológica[100]. Melania, tras una estancia algo prolongada en Occidente, en la que tuvo ocasión de visitar a su primo Paulino de Nola (el año 400) y a Agustín en Hipona (el año 404), murió en su convento del monte de los Olivos (409-410), mientras que Rufino, que había abandonado Palestina en 397, no volvió ya a esta tierra.

La segunda fundación conventual latina fue debida conjuntamente a Jerónimo y a la distinguida romana Paula la Mayor[101]. Jerónimo había vivido ya como anacoreta poco después de 372 en el desierto de Calcis al sudeste de Antioquía, pero no sintiéndose a la altura de las exigencias, había regresado a Roma, donde atendía espiritualmente a un círculo ascético de damas distinguidas. El año 385, ante una muy violenta oleada de hostilidad contra los monjes, abandonó el país juntamente con algunos monjes itálicos y se dirigió a Palestina, adonde algunos meses después la siguió Paula con su hija Eustoquio. Tras una visita a las colonias monásticas del desierto de Nitria, regresaron a

---

99. Véase F.X. MURPHY, *Melania the Elder*, Tr 5 (1947) 59-77. Las fuentes más importantes: PALADIO, *Hist. Laus.* 46 54-55; PAULINO DE NOLA, *Ep.* 28-29 31 45.

100. PALADIO, *Hist. Laus.* 55; RUFINO, *Apol.* 2, 11.

101. Cf. LIPPOLDT, *Paula*, en Pauly-Wissowa Suppl. x (1965) 508s con bibliogr. Fuente principal, la necrología de Jerónimo, *Ep.* 108; cf. también F. LAGRANGE, *Santa Paula*, Herder, Barcelona 1962.

Palestina y eligieron Belén como residencia permanente (386). Durante los tres años siguientes surgieron aquí un monasterio femenino y otro masculino, así como un hospicio para peregrinos, cuya construcción fue costeada por Paula. Las monjas del convento femenino estaban divididas según su procedencia social en tres grupos, con su respectiva superiora propia, lo cual hace pensar en un número nada exiguo de religiosas[102].

El monasterio de varones tenía una comunidad más reducida, aunque el rango espiritual e intelectual de su superior, Jerónimo, le granjeó gran importancia. La casa dirigida por él, en la que se conservó la liturgia latina, era no sólo un centro de apostolado en el que se atendía a los catecúmenos y cristianos de la zona, sino que sobre todo vino a ser para los numerosos peregrinos de Occidente en tierra santa una isla latina muy apreciada. Además de esto, el monasterio jeronimiano desempeñaba su papel en las disputas en torno a cuestiones religiosas candentes de la época (primera disputa origenista, pelagianismo) y, debido a la animada correspondencia mantenida por su abad, vino a ser para la cristiandad latina una importante fuente de información sobre el Oriente cristiano, del que partieron diferentes impulsos para el monaquismo de Occidente[103].

Tras la muerte de Paula († 404), su hija Eustoquio[104] asumió durante otros 15 años la dirección del monasterio femenino (murió hacia 418-419). Su tradición fue recogida y continuada por su sobrina Paula la Joven, que había llegado a Palestina hacia el año 415 y fue una ardiente discípula de Jerónimo[105]. Éste murió el 30 de septiembre de 419 ó 420 en Belén. Con su muerte se extinguen también las noticias sobre su convento.

El tercer complejo monástico latino surgido en Jerusalén debe su origen a la pareja de la aristocracia romana formada por Piniano y Melania[106] (la Joven, nieta de Melania la Mayor), los cuales,

---

102. *Ep.* 108, 14 20.

103. Sus cartas llegaron a Italia, las Galias, África del norte, Panonia.

104. La inscripción sepulcral de Paula, compuesta por JERÓNIMO, *Ep.* 108, 33; sobre Eustoquio, JERÓNIMO, *Ep.* 22; 46; 54; 107-108; 151, 3; D. GORCE, DHGE 16, 42-45.

105. Sobre Paula, JERÓNIMO, *Ep.* 134, 2; 143, 1; 153; GERONCIO, *Vita s. Melan, jun.* 40; 63; 68. La célebre *Ep.* 107 de JERÓNIMO sobre la educación de Paula fue dirigida a su madre Leta.

106. Sobre ellos H. LECLERCQ, DACL XI (1933) 209-230, y especialmente D. GORCE en su introducción a la edición de la *Vita s. Melaniae,* SChr 90 (1962) 20-45.

tras la temprana muerte de sus dos hijos, optaron por la vida ascética y pusieron su enorme riqueza al servicio de este ideal. Huyendo del godo Alarico, pasaron ambos, juntamente con Albina, madre de Melania, un año en Sicilia (410), donde conocieron a Rufino, vivieron luego siete años en sus posesiones de África del norte, entraron en contacto con Agustín[107] y finalmente, tras la visita a Egipto (417), que había venido a ser la obligada, se establecieron definitivamente en Jerusalén En un principio la experiencia egipcia los movió a emprender una vida más anacoreta, pero luego los inconvenientes de ésta indujeron a Melania a edificar un monasterio femenino, al que tras la muerte de su marido (432) siguió la construcción de un monasterio masculino[108], cuya dirección fue asumiendo gradualmente el joven monje Geroncio, que había gozado del patrocinio de la pareja y más tarde escribió la biografía de su protectora.

Conforme a la tradición jeronimiana, también estas fundaciones latinas del siglo v siguieron mostrando interés por las cuestiones teológicas. Sin embargo, la mayor fuerza de irradiación partió esta vez de la copiosa actividad caritativa de la fundadora y de sus relaciones con la aristocracia, que pusieron a Melania también en contacto con la corte de Constantinopla y en particular con la emperatriz Eudoxia, que pudo visitarla en su monasterio y acompañarla en un viaje por tierra santa[109]. Con la muerte de Melania (31-12-439) pasaron ya sus fundaciones a manos griegas, con lo cual fueron perdiendo también poco a poco su impronta latina.

El monacato sirio

El temprano monacato cristiano halló un clima especialmente propicio en el gran espacio sirio, cuya población cristianizada comenzó desde muy pronto a mostrarse particularmente abierto al ideal ascético. Ya el encratismo del siglo II, con sus rigurosas exigencias de renuncia al uso del matrimonio, así como de abs-

---

107. Cf. AGUSTÍN, *Ep.* 124-126; GERONCIO, *Vita s. Mel. jun.* 19-21.

108. Monasterio femenino (90 monjas): *Vita s. Mel. jun.* 41; monasterio masculino: ibid. 49.

109. *Vita s. Mel. jun.* 53-55 58-59.

tinencia de vino y carne para todo cristiano, halló aquí más fuerte eco que en otras áreas de propagación del cristianismo [110]. En Siria oriental, todavía hasta entrado el siglo IV, estaba ligado el bautismo con la obligación de llevar una vida de pobreza y continencia total, de forma que los bautizados, considerados como «hijos e hijas de la alianza», representaban la élite de la Iglesia, mientras que los demás cristianos permanecían en la condición de catecúmenos [111]. En todo caso, es inadmisible hacer remontar estos rasgos propios del cristianismo sirio exclusivamente a influjos persas o maniqueos, así como considerar a la entera Iglesia siria temprana como puro movimiento ascético y hacer derivar también de ahí el monaquismo de esta área acuñado por dicha Iglesia.

En la cuestión, nuevamente discutida en época reciente, sobre si el monacato sirio es o no autóctono en su origen, es decir, independiente de todo influjo egipcio, tocante al temprano eremitismo habrá que reconocer la posibilidad de un desarrollo autónomo a partir del fuerte ascetismo en la Iglesia siria preconstantiniana. En el período posconstantiniano, en cambio, el ejemplo egipcio ejerció con toda seguridad influencia en el desarrollo ulterior, puesto que el Crisóstomo, por ejemplo, predica sobre este tema en términos entusiastas y ocasionalmente recomienda a sus oyentes antioquenos la lectura de la *Vida de Antonio* escrita por san Atanasio [112]. Parece, sin embargo, que algunas peculiaridades del monaquismo sirio, como, por ejemplo, la propensión a un desmedido rigor, a formas raras de ascetismo, así como la admiración entusiástica y sin crítica que le profesaba la población cristiana, habrán de considerarse como expresión del pueblo sirio tendente a la exuberancia religiosa.

De las diferentes formas del monacato sirio de su tiempo da

---

110. Véase tomo I 277 436 443.

111. Cf. E. Beck, SA 38 (1956) 343-347, con las referencias tomadas de Afraates y Efrén.

112. Sobre la tesis de la dependencia de influjos persas y maniqueos sostenida por A. Vööbus, véanse las graves objeciones de A. Adam, GGA 213 (1960) 127-145. Sobre la relación con el monacato egipcio: S. Jargy, PrOrChr 2 (1952) 112-124; A. Vööbus, *History of Asceticism* I 138-146. El Crisóstomo sobre Antonio: *In Mt hom.* 8, 5. Las traducciones siríacas de la regla de Pacomio, de los *Apophthegmata* y de los escritos de Evagrio, procedentes del período posterior a Calcedonia, amplían los contactos con el monacato egipcio.

Teodoreto una descripción plástica en su *Historia de los monjes:* «Los unos combaten en comunidad; de tales conventos los hay a millares; otros escogen la vida eremítica y sólo tienen interés en tratar con Dios. Otros glorifican a Dios, morando en tiendas y chozas, otros en grutas y cuevas. Otros... soportan las inclemencias del tiempo. Ora se ven ateridos bajo fríos extremos, ora arden bajo los rayos de un sol abrasador. Unos se mantienen en pie sin interrupción, otros reparten el día sentados y orando. Los hay que se recluyen dentro de muros y evitan el comercio con los hombres, otros renuncian a tal segregación y están a la disposición de todos los que desean verlos»[113].

Aquí, como también en otras partes, se comienza por el eremitismo, y sería sobre todo en este punto donde podría pensarse en una evolución independiente del monaquismo egipcio, tanto más cuanto que ciertas formas ascéticas, como por ejemplo, arrastrar pesadas cadenas de hierro o el descuido del cabello, son repudiadas por los egipcios como vana ostentación[114]. En el ayuno, en la renuncia al sueño y a la higiene corporal, se imponen los anacoretas esfuerzos increíbles que con frecuencia dan lugar a graves trastornos permanentes de la salud y hasta acaban en mutilaciones, aunque sólo raras veces tropiezan con una crítica, por otra parte ciertamente justificada[115].

Una forma especial de eremitismo específicamente siria es el llamado estilitismo, cuyo primer representante fue Simeón el Viejo (hacia 390-459), de enorme prestigio en la época precalcedoniana. Tras una permanencia relativamente prolongada en un monasterio en Teleda se hizo ermitaño en Telesnin (en el yermo al sur de Cirros) y por su bondad y afabilidad fue visitado por numerosos peregrinos. Para esquivar las molestias que ello le acarreaba se retiró Simeón a una choza colocada sobre la plataforma de una columna cada vez más elevada, desde la cual siguió predicando al pueblo. Después de su muerte se elevó en torno a esta columna una de las mayores construcciones eclesiásticas de Siria (Kal'at Sim'an)[116].

---

113. TEODORETO, *Hist. rel.* 27.

114. Excesos de superabundancia ascética, en TEODORETO, *Hist. rel.* passim. A. VÖÖBUS II 277s. Repudio de los excesos: *Hist. mon.* 8; A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche* 355.

115. Crítica por el obispo Melecio de Antioquía en TEODORETO, *Hist. rel.* 26.

116. Véase H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruselas 1923, XXIV-XXXIV; A.-J

También en Siria nos encontramos con un grado de organización intermedio entre el ermitaño solitario y el monasterio cenobítico, la comunidad de anacoretas con un ermitaño como padre espiritual [117]. Zonas preferidas de asentamiento de tales anacoretas son las montañas del contorno próximo de Antioquía, luego el desierto de Calcis, la cordillera del Amanus al norte, los alrededores de Edesa en la Osroene, así como la zona montañosa de Tur'abdin en la Mesopotamia septentrional. Tampoco faltan mujeres que optan por la forma de vida eremítica, aunque se inclinan más a la comunidad conventual, que les es más apropiada [118]. A partir de la segunda mitad del siglo IV comienza ya a crecer considerablemente el número de los monasterios en las provincias sirias. Las fuentes refieren a veces que en estos monasterios se vive conforme a la «regla» que les ha dado el fundador o un prestigioso superior, aunque no aparece claro si se trata de una regla fijada por escrito. Ahora bien, que ya en este período temprano se tratara de establecer un orden en la vida monástica por medio de normas fijas, lo muestran los cánones dictados por el obispo Rabbula de Edesa [119].

Una de las características del temprano monaquismo sirio fue la ilimitada consideración de que gozó entre grandes y pequeños. Tanto el pueblo sencillo como los miembros de la clase alta, el episcopado y las respectivas casas imperiales se cuentan entre sus admiradores, que acuden en peregrinación a los ermitaños y a los monasterios y esperan ayuda de las oraciones de los monjes y de sus carismas taumatúrgicos y proféticos. A este prestigio responde el enorme influjo que ejerce el monaquismo sobre la actitud religiosa y la piedad del pueblo [120]. Entre sus círculos,

---

FESTUGIÈRE, *Antioche* 347-401. Acerca de Kal'at Sim'an, cf. G. TSCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord* I, París 1953, p. 233-276.

117. TEODORETO, *Hist. rel.* 2; 4-5; 10.

118. TEODORETO, ibid. 29-30; además J.-M. FIEY, OrSyr 10 (1965) 281-306.

119. Ojeadas de conjunto sobre los monasterios, en A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche* 311-346, y especialmente en A. VÖÖBUS II 61-69 140-146 159-184 224-255. Acerca de las «reglas»: A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche* 315-319; A. VÖÖBUS, OrChrP 24 (1958) 385-392; id., *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Monasticism*, Estocolmo 1960, aquí, los cánones de Rábbula de Edesa p. 24-50 78-86. Una inscripción del año 354 de al-Hit en el Haurán (Siria meridional) demuestra ya la existencia de un cenobio perfectamente organizado, con un archimandrita, un ecónomo y una iglesia dedicada a san Sergio. WADDINGTON, *Inscr. de la Syrie* 2-26.

120. Cf. A. VÖÖBUS II 316-326.

especialmente del cenobitismo, se eligen cada vez más los dirigentes de las comunidades episcopales[121].

Como en general en el temprano monaquismo de Oriente, tampoco en el monaquismo sirio de los primeros tiempos se puede constatar un especial interés teológico. Sólo aisladamente ingresan en conventos miembros de la clase alta, y tal paso implica sencillamente un ruptura con la cultura profana. Leer y escribir tienen su importancia, puesto que facilitan el acceso a la Sagrada Escritura, de la que se aprenden de memoria grandes secciones, por ejemplo, los Salmos, a fin de meditar sobre ellos y poder emplearlos en la oración en común[122]. Eventualmente se cita a monjes que dominan el arte de confeccionar manuscritos, pero que utilizan esta habilidad principalmente para producir manuscritos de la Biblia[123]. Alguna vez aparecen en escena algunos monjes como impugnadores del arrianismo o del mesalianismo[124], pero en todo caso sólo representan excepciones. No existen escuelas conventuales propiamente dichas que proporcionen a los jóvenes monjes una formación superior a la instrucción primaria[125], ni tampoco se dedica especial atención al estudio de la teología. Esto sólo resulta posible una vez que el cenobitismo ha dejado atrás su fase fundacional y los monasterios han alcanzado una sólida base económica. Así, en este período son también una excepción los monjes señalados como escritores teológicos, como, por ejemplo, Rabbula, posteriormente obispo de Edesa († 435), o Narsai, que durante unos 20 años fue director de la escuela de dicha ciudad (437-457)[126].

---

121. Ejemplos en Teodoreto, *Hist. rel.* 2-3 5 10 17. *Itinerarium Egeriae* 19-21. Una lista de obispos-monjes antes de Calcedonia, en O. Hendricks, PrOrChr 8 (1958) 4-6.

122. Conocimiento de los salmos y lectura de la Escritura, en Teodoreto, *Hist. rel.* 2 5 20.

123. Crisóstomo, *In 1 Tim. hom.* 14, 4; Juan de Éfeso, POr xix 209.

124. Teodoreto, *Hist. rel.* 2 3.

125. Crisóst., *Adv. oppugn. vitae mon.* 3, 11; 3, 18, exhorta a los antioquenos a confiar sus hijos a los monjes del contorno, los cuales podrían impartirles instrucción en la lengua griega y hasta en la latina, pero esto no presupone la existencia de una escuela monástica organizada. Cf. A.-J. Festugière, *Antioche* 18ss 209ss.

126. Los escritos de Efrén apenas si pueden considerarse como una realización del monacato sirio, pues es muy incierto que Efrén mismo pueda ser adscrito al monacato: cf. E. Beck, RAC 5, 521-524, contra A. Vööbus, *Literary Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, Estocolmo 1958, y, del mismo, *History of Asceticism* ii 394-399. Cf. últimamente L. Leloir, *Saint Ephrem, Moine et pasteur*, en *Théologie de la Vie monastique*, París 1961, p. 85-97.

La imagen del primitivo monacato sirio acusa otros dos rasgos que merecen ser valorados positivamente: su actividad caritativa y social y su acción misionera [127]. Ya los primitivos ermitaños, no obstante sus modestas posibilidades, se mostraban generosos con los forasteros y los peregrinos que se detenían cerca de sus chozas, y abrían su corazón a la miseria de los pobres y enfermos. Se dan casos de monjes que intervienen animosamente ante los terratenientes, los departamentos fiscales o los capitalistas, con vistas a lograr un trato justo en favor de los que dependían socialmente de ellos. Los monasterios no tardan en organizar su actividad social mediante la erección de hospicios para forasteros y de hospitales.

Dado que las celdas eremíticas se hallaban las más de las veces en el campo, en medio de una población con frecuencia todavía marcadamente pagana, aquí precisamente se ofrecía la posibilidad de una actividad misionera. En los alrededores de Edesa ganó el monje Abraham una aldea entera para el cristianismo; otro Abraham (de Karra) predicó con éxito el evangelio en el área de Emesa en la Fenicia segunda. Para la misión fenicia, que Juan Crisóstomo promovía desde Constantinopla, se pusieron a su disposición monjes sirios; y pudo confiar a monjes del convento de Zeugma la actividad misionera junto al Éufrates [128]. En Mesopotamia actuó también como misionero el fundador de los acemetas, Alejandro, primeramente como ermitaño, después con su entera comunidad monástica. Especial éxito obtuvo la predicación misionera de Simeón Estilita, el Viejo, al que se debe la conversión de algunos árabes trashumantes [129]. Es también muy probable que algunos monjes sirios tuvieran considerable participación en la cristianización de Armenia e incluso de Etiopía [130].

Finalmente, hay que destacar también la relación especialmente amistosa del monacato sirio con la Iglesia oficial, que no

127. Cf. A. Vööbus, *Einiges über die karitative Tätigkeit des syrischen Mönchtums*, Pinneberg 1947; O. Hendriks, *L'activité apostolique des premiers moines syriens*, PrOrChr 8 (1958) 3-25.

128. J. Crisóst., *Ep.* 49 53-54 123 126.

129. Cf. B. Kötting, *Das Wirken der ersten Styliten. Missions- und Erbauungspredigt*, ZMRW 37 (1953) 187-197.

130. Véase Hendriks, o.c. 22-24.

conoció tensiones dignas de mención. Un presupuesto positivo para ello fue desde luego el hecho ya mencionado de haber sido relativamente grande el número de los obispos salidos de las filas de los monjes. Es cierto que los heraldos del monaquismo sirio, Efrén, Crisóstomo y Teodoreto, hablan poco de la participación activa de los monjes en la vida religiosa de las comunidades cristianas. La mayoría de los ermitaños parecen incluso haber participado sólo raras veces en la celebración eucarística del pueblo cristiano; conservaban ellos mismos el sacramento, que se administraban personalmente, para lo cual aprovechaban la ocasión del paso de algún sacerdote, que celebraba entre ellos la eucaristía [131]; la Iglesia no puso en ello el menor reparo. Los monjes no aspiran al sacerdocio en cuanto tal, como tampoco al episcopado, aunque el motivo es a todas luces el respeto ante la alta responsabilidad que imponen tales ministerios. Así, el monje tiene la mayor deferencia con el sacerdote y con el obispo y considera como la cosa más natural la obediencia que les es debida. El Crisóstomo enfoca con mayor profundidad teológica que Teodoreto la relación del monaquismo con la Iglesia [132]. Según él, el monaquismo está llamado a ser para la cristiandad un signo de que el ideal de perfección del Evangelio se puede realizar radicalmente y de que también es posible anunciar de manera claramente perceptible mediante una vida de pobreza y virginidad el mensaje escatológico del advenimiento del reinado de Dios. Si el imperativo de la hora lo exige, debe por cierto el monje estar también dispuesto a abandonar por algún tiempo su existencia eremítica o conventual y asumir en la Iglesia un quehacer concreto, es decir, ponerse a su disposición como predicador, como misionero o, dado que se posea la aptitud requerida, tomando sobre sí incluso el cargo episcopal.

131. Cf. P. Canivet, *Theodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine*, en *Théologie de la Vie monastique*, París 1961, p. 241-282, en particular p. 278s. Cf. Basilio, *Ep.* 93.

132. J.-M. Leroux, *Monachisme et communauté chrétienne d'après saint Jean Chrysostome*, ibid. 143-190, aquí especialmente 174-186.

3. *El monacato en Asia Menor y Constantinopla*

FUENTES: Cánones y carta del sínodo de Gangra, en MANSI II, 1095-1122, sobre ello HEFELE-LECLERCQ I, 2, 1029-1045. El *Asketikon* de Basilio en PG 31, 889-1305, elaboración latina de RUFINO en PL 103 485-554. Sobre la historia del texto de la regla de san Basilio: F. LAUN, en ZKG 44 (1925) 1-61; J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile,* Lovaina 1953; trad. ingl. con comentarios de W.K.L. CLARKE, *The Ascetic Works of Saint Basil,* Londres 1925. Las cartas de Basilio: nueva ed. crítica de Y. COURTONNE, 3 vols., París 1957-66. Los poemas de Gregorio Nacianceno al monacato: PG 37. Los escritos ascéticos de Gregorio de Nisa: GREG. DE NISA, *Opera,* pub. por W. JAEGER y otros, t. VIII, 1, Leyden 1952; *De virginitate,* con trad. franc. y comentarios de M. AUBINEAU, en SChr 119, París 1966. CALLINICUS, *Vita s. Hypatii,* pub. por G.J.M. BARTELINK, en SChr 177, París 1971; trad. franc. con comentarios de A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient* II, París 1961, 13-86. Sobre el mesalianismo: PS I, 3, París 1926, CXL-CCLXI; G.L. MARRIOTT, *Macarii anecdota,* Cambridge, Mass. 1918; H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der Messalianischen «Makarios» - Schritfen,* en TU 55, 1, Leipzig 1941; W. JAEGER, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius,* Leiden 1954; E. KLOSTERMANN - H. BERTHOLD, *Neue Homilien des Makarius* (Symeon I: Aus Typus III: TU 72, Berlín 1961); 50 homilías de Macario, pub. por H. DÖRRIES - E. KLOSTERMANN - M. KROEGER, en PTS 4, Berlín 1964; trad. alem. de las 50 homilías por D. STIEFENHOFER, en BKV² 10, (1913).

BIBLIOGRAFÍA: J. GRIBOMONT, *Eustathe de Sébaste,* en DSp 4, 1708-1712 y DHGE 16, 26-33; id., *Le monachisme au IVᵉ siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme,* en Stpatr II, TU 64, Berlín 1957, 400-415; id., *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce,* en StudMon 7 (1956) 7-24. J. PARGOIRE, Basile, en DACL 2, 1, 501-510; G. BARDY, *Basile,* en DSAM 1, 1273-83; M.G. MURPHY, *St. Basil and Monasticism,* Washington 1930; P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de s. Basile de Césarée,* París 1932; E. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile,* París 1949; id., *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien,* en RHR 152 (1957) 31-80; J. GRIBOMONT, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de s. Basile,* en «Irénikon» 31 (1958) 282-307 460-475; id., *Saint Basile,* en *Théologie de la Vie monastique,* París 1961, 99-113; J. PLAGNIEUX, *S. Grégoire de Nazianze,* ibid., 115-130; J. DANIÉLOU, *S. Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme,* ibid. 131-141. R. JANIN, *La banlieue de Constantinople,* serie de artículos en ÉO 21-23 y 26 (1922-24, 1927); id., *Constantinople. Les églises et les monastères,* París ²1968, en *La Géographie de l'Orient byzantin* I, III; G. DAGRON, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine,* en «Travaux et Mémoires» 4 (1970) 229-

276; J. PARGOIRE, *Acémètes*, en DHGE 1, 307-321; V. GRUMEL, *Acémètes*, en DSAM 1, 169-175. *Sobre el mesalianismo:* I. HAUSHERR, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, en OrChrp 1 (1935) 328-360; A. KEMMER, *Charisma maximum*. Lovaina 1938; H. DÖRRIES, *Christlicher Humanismus und mönchische Geist-Ethik*, en ThLZ 79 (1954) 643-656; A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient* II, Lovaina 1960, 127-139; J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse et le Messalianisme*, en RSR 48 (1960) 119-134; H. DÖRRIES, *Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer*, en ZNW 55 (1964) 78-94 en «Wort und Stunde», (Gotinga 1966) 334-351; id., *Diadochus und Symeon*, ibid., 352-422; R. STAATS, *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, en PTS 8, Berlín 1968; J. GRIBOMONT, *Le dossier des origines du messalianisme*, en *Epektasis, Mélanges J. Daniélou*, París 1972, 611-25.

Los comienzos del monacato en suelo de Asia Menor están asociados en las fuentes con el nombre del futuro obispo Eustacio de Sebaste [133], que en las actas de un sínodo de Gangra de Paflagonia (hacia 341) es designado como cabeza de un grupo de ascetas, cuyos ideales parecían amenazar seriamente el orden intraeclesial de las comunidades cristianas de Asia Menor. Según la carta de los participantes en el concilio y sus acuerdos, redactados en 20 cánones, los eustacianos despreciaban el matrimonio hasta tal punto que se negaban a participar en la eucaristía celebrada por sacerdotes casados. Propugnaban un ideal extremo de pobreza, que recalcaban al exterior con una indumentaria deliberadamente miserable y con el abandono de todo cuidado del cuerpo, y que proclamaban también doctrinalmente sosteniendo que no puede alcanzar la salvación quien no renuncie a toda propiedad. En contra de la práctica de la Iglesia universal, ayunaban precisamente los domingos y no faltaban quienes renunciaban en absoluto a comer carne. Tampoco aprobaban las solemnidades corrientes en honor de los mártires; se reunían en casas particulares para celebrar sus cultos privados, con lo que creaban un peligro de escisión. Aquí se trataba sin duda de un movimiento radical de ascetas, quizá con influjos recibidos de Siria, y cuyo control e inserción en la vida de la Iglesia no se había logrado todavía [134].

Este quehacer fue asumido cabalmente por un hombre que,

---

133. SOZÓM. HE 3, 14, 31-37; EPIFANIO, *Panar*. 75.
134. Cfr. S. SALAVILLE, *Eustathe*, DThC 5, 1565-1574.

como la familia de que procedía, veía en Eustacio de Sebaste un gran modelo de forma de vida ascética monástica[135]. Basilio de Cesarea estaba convencido, desde que había recibido el bautismo, de que este sacramento obliga a todo cristiano a una vida ascética en el sentido del Evangelio, conforme a lo cual estructuró la vida de la comunidad de ascetas, que en Annesi del Ponto se congregaban en torno a él y a su amigo Gregorio Nacianceno[136]. Con dicha comunidad se mantuvo ligado aun después de su elevación al episcopado; aunque también predicó los ideales de virginidad y de pobreza a su comunidad de Cesarea, no los convirtió en ley obligatoria para todos los miembros de la comunidad, con lo cual superó tácitamente las tendencias extremas de los eustacianos.

Cuando los grupos de ascetas de Annesi en el Ponto, y también de Cesarea se fueron desarrollando gradualmente y como por su propio peso hacia la forma de una comunidad cenobítica, las cuestiones que planteaba la vida de todos los días hicieron necesario un «orden» fijado por escrito. A la luz de esta evolución hay que enfocar el origen del *Asketikon* de Basilio, en el que no sólo recogió las convicciones que le había proporcionado un viaje de información a los centros monásticos de Egipto, Palestina, Siria, y Mesopotamia[137], sino que en una segunda redacción integró también las ideas que sucitaba la práctica de la vida cotidiana en una comunidad cenobítica[138]. Aquel «orden» estaba concebido exclusivamente para los monjes de Annesi (y de Cesarea) ligados con Basilio, por lo cual no eran una regla en sentido canónico.

La ley fundamental de toda vida ascética es, según Basilio, el amor de Dios, que exige una renuncia radical de un mundo que desprecia los mandamientos de Dios[139]. Esta ley se materia-

---

135. BASILIO, *Ep.* 1; 119; 223, 5; 244, 1; GREGORIO NISENO, *Vita Macrinae* (op. 8, 377-380).

136. BASILIO, *Ep.* 223, 5.

137. BASILIO, *Ep.* 223, 2; cf. J. GRIBOMONT, RHE 54 (1959) 115-124.

138. La historia del texto del *Asketikon* da a entender que hubo una primera y una segunda versión; la primera (= pequeño *Asketikon*) sirvió de pauta para la traducción de Rufino. Sólo la segunda y definitiva (= gran *Asketikon*) consta de dos partes, llamadas por los copistas «regla grande» y «pequeña» respectivamente (= PG 31, 889-1306), que sin duda fue terminada después de la consagración episcopal de Basilio. Cf. L. LÈBE, RBén 76 (1966) 116-119.

139. BASILIO, *Regulae fus.*, tract. 1.

liza de la mejor manera en una comunidad *ad hoc*, que contribuye a sostener y a formar a los particulares. Esta ayuda no puede ser ofrecida por el eremitismo, que además está en contradicción con la naturaleza social del hombre [140]. La renuncia al mundo y a sus bienes viene modificada por Basilio en sentido positivo en forma de autodisciplina abstinente (ἐγκράτεια) y distinguida netamente de todo dualismo maniqueo. El monje puede, incluso en determinadas ocasiones, administrar por sí mismo su propiedad consagrada al Señor, aunque se recomienda confiar a uno solo tal administración [141].

La vida en comunidad exige coordinación y subordinación, que se ha de practicar en la obediencia al superior (προεστώς). Esta obediencia tiene su más profunda motivación en el ejemplo del Señor, que se entregó siempre y totalmente a la voluntad del Padre. El superior mismo (y su vicario), asistido por un consejo de hermanos más ancianos, está sujeto a una grave responsabilidad y es en primer lugar el padre espiritual de aquellos que le están confiados [142]. Basilio concede gran importancia al trabajo corporal, dado que ha de hacer posible al convento en primera línea la caridad para con los pobres y ha de ser la piedra de toque de la pureza y autenticidad del amor de Dios [143]. En vista de una derivación tan sistemática del monaquismo, de la palabra y espíritu del Evangelio, tal como la propone el *Asketikon*, es obvio que los monjes deban dedicar una gran atención a la Sagrada Escritura [144].

Otro rasgo de las «reglas» basilianas es, junto con la mayor entereza sin compromiso alguno en cuanto a lo fundamental, una gran sensatez y magnanimidad tocante a lo secundario, sin ofrecer soluciones preparadas para todas las posibles situaciones concretas de la vida cotidiana, sino que éstas se dejan a la discreción del superior o a la de cada monje en particular. También en el caso de transgresión del orden, el monje debe ser ganado interior-

---

140. Ibid., *Reg.* 3-5.
141. *Reg. fus.* 16-17; *Reg. brev.* 85; 87; 107; 187.
142. *Reg. fus.* 24-54 contiene las normas sobre la organización de la vida de comunidad. Sobre la concepción de la obediencia en Basilio, véase J. GRIBOMONT, «VS Suppl.» (1952) n.º 21, 192-215.
143. *Reg. fus.* 37-41.
144. *Reg. brev.* 235-236; 95.

mente para su fiel observancia mediante el recurso a castigos más bien suaves, acompañados de amorosas amonestaciones [145]. Aquí se descubre la intervención de un espíritu de alto nivel humano y religioso.

La gradual maduración del orden monástico basiliano le confirió un equilibrio y una elasticidad internos que hicieron que en el monacato bizantino no hicieran ya falta formas fundamentalmente nuevas; así pues, toda «reforma» posterior del monaquismo oriental, como, por ejemplo, la estudita, fue siempre en definitiva una reflexión sobre el legado basiliano. Su calidad se echa de ver también en el influjo que —análogamente a la regla de Pacomio— ejerció sobre el monacato latino de Occidente, comenzando por Rufino y Casiano, pasando por san Benito de Nursia y llegando hasta Benito de Aniano, que le asignó un puesto en su *Concordia regularum* [146].

Las fuentes no hablan de fundaciones de monasterios en las provincias de Asia central en el período anterior a Calcedonia. En cambio, en la ribera anatólica del Bósforo, junto a los arrabales mismos de la capital, surgen en esta época diversos monasterios. Uno de los más importantes era Rufinianai, fundado por el ministro imperial Rufino, que primeramente estableció en él a monjes egipcios, los cuales sin embargo lo abandonaron a la caída del ministro (395). Luego, hacia el año 400, se encargó de él el monje Hipatio, sobre cuya actividad de superior informa su discípulo Calínico [147]. Una residencia monástica existió también junto al riachuelo Rhebus (algunos kilómetros más arriba del extremo este del Bósforo); en la montaña de Auxencio al norte de Calcedonia surgieron además en el siglo V dos monasterios, uno de varones y otro de mujeres [148].

Sobre los comienzos del monacato en Constantinopla ofrecen las fuentes datos en parte contradictorios. Cierto que ya en fecha temprana atrajo la capital a monjes de las provincias orientales del imperio, los cuales vivían en un principio aislados o en pequeños grupos. Como regente de una comunidad monástica (συνοικία

145. *Reg. fus.* 50-53.
146. Cf. J. GRIBOMONT, *L'histoire du texte...* passim.
147. Acerca de Rufinianai, véase R. JANIN, ÉO 22 (1923) 182-190.
148. Rhebus: CALÍNICO, *Vita s. Hypatii* c. 45; Montaña de Auxencio: R. JANIN, DHGE 9, 27.

μοναχῶν) es considerado por el historiador de la Iglesia Sozómeno el monje Maratonio, anteriormente funcionario, que (hacia 350) había sido ganado para la vida ascética por Eustacio de Sebaste, mientras que la literatura hagiográfica atribuye al monje Isaac la fundación del primer μοναστήριον de Constantinopla (hacia 382). Sin embargo, ya con anterioridad a Isaac debió haber un número nada despreciable de los monjes en la ciudad, puesto que desempeñaron un papel importante en la disputa en torno a la doctrina de Macedonio. A partir de finales del siglo IV fueron surgiendo en rápida sucesión otros monasterios, pues el concilio de Éfeso (431) reconoce al abad Dálmato, sucesor de Isaac, como cabeza de todos los monjes de la ciudad. El año 448, representantes de 23 monasterios suscribieron la sentencia del sínodo, que reprobaba la doctrina de Eutiques[149].

Entre estos monasterios ocupaba un puesto especial el de los acemetas, cuyo origen junto a la iglesia de Menas se debió al monje Alejandro. Éste había vivido durante algún tiempo en un monasterio de Mesopotamia, había recorrido luego las provincias sirias, predicando junto con un grupo de monjes, y hacia 425 llegó a Constantinopla, donde no tardaron en ingresar en la comunidad dirigida por él numerosos monjes venidos de otros conventos. Especial fuerza de atracción ejerció el uso, procedente de Siria, de atender también en el monasterio a la oración no interrumpida ni siquiera de noche (de ahí el nombre de ἀκοίμητοι dado a aquellos monjes), para lo cual se relevaban grupos de monjes de diferentes lenguas. Los acemetas, expulsados de la ciudad por celos e intrigas, se dirigieron a Asia Menor, donde el sucesor de Alejandro, Juan, pudo finalmente fundar una nueva residencia en Eirenaion junto al Bósforo, que bajo su tercer abad, Marcelo, inició su gran auge. El año 468 el patricio Studios llamó a algunos monjes de este monasterio para su célebre nueva fundación en la capital[150].

Los monjes de esta época no proporcionaron siempre gozo y consuelo a los obispos de la capital. Participaban con fácil

---

149. Sozóm. HE 4, 27, 4 (Maratonio); acerca del monasterio de Isaac: R. JANIN, *Les Églises et les monastères de Constantinople*, París ²1968, p. 86-88; el sínodo de Efeso al abad Dálmato: AOC I 1, 7, X-XI; lista de los representantes de los monasterios de 448: ibid. II 1, 147.

150. Acerca del monasterio de los acemetas: R. JANIN, RÉB 12 (1954) 76-79.

pasión y a veces en forma tumultuaria en las disputas sobre la «ortodoxia» de sus obispos; algunos de éstos, como Macedonio, Gregorio Nacianceno y Nestorio pudieron experimentar su agresividad no menos que Juan Crisóstomo cuando los requirió a observar una mejor disciplina monástica y trató de ejercer un cierto control sobre su vida [151]. Este comportamiento del monaquismo de la capital requería a todas luces un encuadramiento jurídico en el conjunto de la vida de la Iglesia. Por lo que hace a la zona del cristianismo oriental, el concilio de Calcedonia emprendió mediante una serie de cánones este trabajo pletórico de consecuencias [152]. La norma más importante de todas se ofrece en el canon 4.º, que somete cada monasterio a la vigilancia del respectivo obispo diocesano. Sin el conocimiento de éste no se podrá erigir en adelante ni una pequeña residencia ni un monasterio en regla. El canon establece además que todo monje permanece ligado durante toda su vida al monasterio en que había iniciado su vida ascética; aparte de esto, el monje necesita el consentimiento del obispo diocesano incluso para abandonar pasajeramente el monasterio, y ello por justos motivos. También el canon 8.º refuerza la posición del obispo con respecto al convento: los monjes que son a la vez clérigos y por tanto miembros de la jerarquía están sometidos expresamente a la jurisdicción episcopal. Otros cánones tratan de asegurar el ideal propio de la vocación, prohibiendo asumir cargos seculares o el servicio militar y vedando a monjes y monjas contraer matrimonio [153]. Con esta legislación de Calcedonia, el monaquismo oriental, en cuanto estado eclesiástico, recibe un puesto oficial en el conjunto del organismo de la Iglesia. Cierto que los cánones no agotan todavía todas las posibilidades de disposiciones canónicas tocante al monaquismo, pero ofrecen un marco aceptable que se puede rellenar con ulteriores disposiciones, caso que lo exijan nuevas corrientes surgidas dentro del monacato.

---

151. Véase G. Dagron, o.c. 261-72.
152. Los cánones, en ACO II, 1, 2, 159ss y en COD 63-75. Sobre el conjunto es fundamental L. Ueding, *Chalkedon II*, Wurzburgo 1953, p. 569-676.
153. Can. 7 y 8.

4. *El mesalianismo*

En la segunda mitad del siglo IV aparece en Siria y Asia Menor un movimiento sustentado por monjes, cuya práctica y teoría ascética provocan inmediatamente la oposición de algunos círculos eclesiásticos. El primero que habla de dichos monjes es Efrén el sirio; los llama mesalianos (= los que se dedican intensamente a la oración) y les imputa algo vagamente una cierta indisciplina [154]. Gregorio Niseno alude a ascetas conocidos por él que vivían a expensas de otros y apreciaban más que las doctrinas del Evangelio sus propias fantasías, que ellos tenían por revelaciones [155]. Epifanio de Salamina los conoce de oídas y pone de relieve su desenfreno moral [156]. Teodoreto de Ciro es el primero que menciona por su nombre a algunos de los «fautores de herejía», entre los cuales se halla también un cierto Simeón. Dice también que llegado el caso los mesalianos evitaban la separación de la Iglesia negando sus propias doctrinas.

Según él, combatieron el movimiento especialmente los obispos Letoyo de Mitilene, Anfiloquio de Iconio y Flaviano de Antioquía. Anfiloquio fue también el que el año 390 planteó la cuestión mesaliana ante un sínodo de Side (Panfilia), el cual, después de haber oído incluso a partidarios del movimiento, reprobó las doctrinas siguientes: El bautismo no destruye la raíz del pecado, sino que sólo la destruye la oración perseverante, única que puede también expulsar al demonio que habita en el alma humana; el pneumático mesaliano debe repudiar el trabajo, puede predecir el futuro, contemplar la Trinidad con los ojos corporales, como también percibir sensiblemente en su alma la venida del Espíritu Santo [157]. Un sínodo de Constantinopla del año 426 formula materialmente los mismos reparos contra los mesalianos, sólo que pone destacadamente en cabeza de las proposiciones rechazables, la tesis según la cual en todo recién nacido mora un demonio

154. EFRÉN, *Sermo* 22, 1 (CSCO 169, 79 BECK). El nombre griego de Εὐχῖται para designar a los mesalianos lo menciona primeramente JERÓNIMO, *Dialo. adv. Pelag.* (PL 22, 498).

155. GREGORIO NISENO, *De virg.* 23, 3. Cf. M AUBINEAU, SChr 119 (París 1966) 534-541, con bibliografía.

156. Teodoreto HE 4, 11, 1-8, y EPIF., *Haeret. fab. comp.* 4, 11.

157. La lista de las proposiciones condenadas, en KMOSKO, n.º XXI (PS I, 3). Un sínodo bajo Flaviano de Antioquía confirma la sentencia.

que lo impele a sus malas acciones. Como algo nuevo se añade el reproche de una falsa inteligencia de la doctrina de la Trinidad y de la cristología, que aproxima a los mesalianos al sabelianismo y al docetismo. Para razonar su sentencia remite el sínodo al examen de un escrito mesaliano, sobre el que informa el obispo Valeriano de Iconio [158].

Este escrito, llamado *Asketikon*, tenía presente el concilio de Éfeso cuando, a propuesta de los obispos Valeriano y Anfiloquio (de Side), se ocupó con el movimiento mesaliano, que entonces estaba propagado especialmente en Panfilia y en Licaonia. Se confirmaron los acuerdos del sínodo de Constantinopla del año 426, se condenó al *Asketikon*, se exigió la retractación a los sospechosos de herejía, a los clérigos que se negaran a ello se fulminó la deposición y la expulsión, a los seglares el anatema, y se prohibió a los mesalianos que siguieran poseyendo monasterios. Además, el concilio reprobó otras dieciocho tesis particulares tomadas del *Asketikon*, las cuales fueron incluidas por Juan Damasceno en su *Historia de las herejías* [159]. Se refieren a la vinculación del alma humana al demonio, al efecto del bautismo, al rango de la oración, a la presencia de Cristo y del Espíritu Santo perceptible sensiblemente; ya no se formula el reproche de sobreestimación de los sueños, de aversión al trabajo, de libertinaje.

La ciencia patrística, en su búsqueda del *Asketikon* y de su posible autor, se ve planteados cantidad de nuevos problemas de resultas de un importante descubrimiento. Con respecto a una serie de las tesis incriminadas en Éfeso se hallan paralelos más o menos exactos en las *Homilías espirituales* que bajo el nombre de Macario de Egipto ocupan un puesto importante en la literatura ascético-mística del Oriente cristiano [160]. La intensa investigación emprendida inmediatamente después, acerca del complejo de cuestiones aquí planteado no sólo ha conducido al descubrimiento de nuevos escritos de la misma índole y procedencia, sino que además se cree haber identificado a su autor en ese Simeón de Mesopotamia, mencionado como mesaliano por Teodoreto y por algunos

158. En KMOSKO, n.º XIV.

159. El Ὅρος del sínodo de Éfeso, en E. SCHWARTZ, ACO I, 17, 117s; las proposiciones sueltas de *Asketikon*, que fueron condenadas, en KMOSKO, n.º XVI.

160. La observación es debida al benedictino L. VILLECOURT, *La date et l'origine des Homélies spirituelles atribuées à Macaire*, CRAIBL (París 1920) 29-53.

manuscritos, y del que se cree ser también el autor del *Asketikon* [161].

En todo caso, en esta literatura no se respira ya el mesalianismo «vulgar» de los años tempranos, tal como había sido reprobado por Efrén, Gregorio Niseno, Epifanio y los primeros sínodos antimesalianos. En el estado actual en que se halla tal literatura se observa que en ella se condena todo laxismo moral, se valora altamente el trabajo de los «hermanos» y ya no desempeñan papel alguno las fantasías de algunos pneumáticos. Aquí se halla más bien una afinada teología de la vivencia espiritual, en la que se asigna, sí, a la oración una gran importancia, aunque no exclusiva, en la que la disciplina ascética es un presupuesto obvio para la obtención y preservación del Espíritu y de su gracia, y en la que, finalmente, no se deja ya sentir una desvalorización del bautismo. Cierto que tampoco este mesalianismo depurado está exento de actitudes erradas — entre las que habrá que contar la sobreestimación del valor vivencial de la gracia y la «perceptibilidad sensible» del amor de Dios —, pero según recientes observaciones, Gregorio de Nisa y Diadoco de Fotike consideraron este mesalianismo, tras una corrección tácita de sus errores, como una actitud ascética posible también para ellos [162]. Por esta razón, parece poderse dudar no sin fundamento sobre si el *Asketikon* condenado en Éfeso defendía ya este mesalianismo o si los extractos de su doctrina presentados en el concilio no habrían desfigurado su doctrina [163]. Cierto que sobre él pesó también el juicio negativo de Éfeso, aunque no con ello se consiguió eliminar el enorme influjo de esta literatura en la mística de épocas subsiguientes.

161. Así primeramente H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien* (véase: Fuentes).

162. R. STAATS, *Gregor von Nyssa und die Messalianer* (PTS 8, Berlín 1968) sostiene con razones dignas de consideración la prioridad de la Gran Carta de los mesalianos frente al *De instituto christiano* de Gregorio. H. DÖRRIES, *Diadochus und Symeon*, en «Wort und Stunde» (Gotinga 1966) 334-417 demuestra una análoga «dependencia» de Diadoco, que corrige el mesalianismo y a la vez se lo apropia. G.J.M. BARTELINK, VigChr 22 (1968) 128-136 hace notar fórmulas mesalianas en la *Vita* de Hipatio escrita por Calínico.

163. Véase H. DÖRRIES, *Die Messalianer im Urteil ihrer Bestreiter*, «Saeculum» 21 (1970) 213-227, y J. GRIBOMONT, l.c.; además en CANÉVET, REG 82 (1969) 404-423 la discusión sobre la autenticidad del *De instituto christiano* de Gregorio Niseno.

BIBLIOGRAFÍA: *General:* véase cap. XIX, además: G. BARDY, *Les origines des écoles monastiques en Occident,* en SE 5 (1953) 86-104; W. SCHATZ, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums,* tesis, Friburgo 1957; O. CHADWICK, *Western Ascetism,* Londres 1958: trad. de *Verba seniorum,* de Casiano, de la regla benedictina, con comentarios; H.U. VON BALTHASAR, *Die grossen Ordensregeln,* Einsiedeln [2]1961; J. DÉCARREAUX, *Les moines et la civilisation en Occident. Des invasions à Charlemagne,* París 1964, trad. alem.: *Die Mönche und die abendländische Zivilisation,* Wiesbaden 1965; R. LORENTZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh.,* en ZKG 77 (1966) 1-61.

Italia: G.D. GORDINI, *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo,* Alba 1952; id., *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma,* en Gr 37 (1956) 220-260 (bibliografía); G. FERRARI, *Early Roman Monasteries, V-X cent.,* Ciudad del Vaticano 1957; G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia* I, Roma 1961. *Milán:* A. ROBERTI, *S. Ambrogio e il monachesimo,* en SC 68 (1940) 140-159 236-253; R. DE IZARY, *La virginité selon s. Ambroise,* 2 vols., tesis, Lyón 1952; G. PENCO, *Le origini del monachesimo in Liguria,* en «Benedictina» 9 (1956) 15-30.

Las Galias: C. COURTOIS, *L'évolution du monachisme en Gaule de s. Martin à Colomban,* en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale,* Espoleto 1957, 47-72; R. METZ, *Les vierges chrétiennes en Gaule au IV[e] siècle,* en SA 46 (Roma 1961) 109-132; E. GRIFFE, *Moines et monastères,* en *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* 3, París 1965, 299-352; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankreich,* Munich 1965. *Martín de Tours:* las fuentes más importantes, los escritos de MARTÍN, de SULPICIO SEVERO, pub. por C. HALM, en CSEL 1, Viena 1866; nueva ed. de B. PEEBLES - P. HYLTON, en CChr en preparación; la *Vita s. Martini* sólo ahora en SChr 133-135, pub. por J. FONTAINE, París 1967-68, con importante introd. en SChr 133, 17-210; monografías sobre Martín: E.CH. BABUT, París 1912; A. REQUIER, París [7]1929; J. VAN DEN BOSCH, *Capa, basilica, monasterium et le culte de s. Martin de Tours,* Nimega 1959; *Saint Martin et son temps,* en SA 46, Roma 1961, y en 3-24 E. GRIFFE, *Saint Martin et le monachisme gaulois. Lérins:* Fuentes: HILARIO DE ARLÉS, *Sermo de vita s. Honorati,* en PL 50, 1249-79; S. CAVALLIN, *Vitae ss. Honorati et Hilarii,* Lund 1952, 49-78; EUQUERIO, *De laude eremi,* en CSEL 31, 179-194; H. LECLERCQ, *Lérins,* en DACL 8, 2596-2627; L. CRISTIANI, *Lérins et ses fondateurs,* St.-Wandrille 1946; N.K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul,* Londres 1955, 142-169. *Juan Casiano:* a) *Instituta Coenobiorum,* pub. por N. PETSCHENIG, en CSEL 13, Viena 1886; pub. por J.CL. GUY, en SChr 109, París 1965; b) *Collationes patrum,* pub. por M. PETSCHENIG, en CSEL 17, Viena 1888; pub. por E. PICHERY, en SChr 42,

54, París 1955, 1958, 1959. M. OLPHE-GALLIARD, *Cassien*, en DSAM 2, 214-276; M. CAPPUYNS, *Cassien*, en DHGE 11, 1319-48; H. LECLERCQ, *Saint-Victor*, en DACL 15, 545-557 F. BENOÎT, *L'abbaye de s. Victor et l'église de la Major*, París 1936; L. CRISTIANI, *Jean Cassien*, París 1946; H.-O. WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition*, Münster 1961; J.-CL. GUY, *Jean Cassien, vie et doctrine*, París 1961; O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge [2]1967. *Monasterios del Jura: Vitae patrum Jurensium*, pub. por B. KRUSCH, en MGSS rer. Mer. III, 131-166; pub. por F. MARTINE, en SChr 142, París 1968, con bibliografía; v. sobre ello J. DOIGNON, en RAM 46 (1970) 377-386; H. LECLERCQ, en DACL 8, 430-438.

Hispania: J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles de la edad media* I, Madrid [2]1945; id., *Le monachisme en Espagne au temps de S. Martin*, en SA, Roma 1961, 45-65; A. MUNDÓ, *Il monachesimo nella penisola Iberica*, en *Il monachesimo nell'alto medievo*, Espoleto 1957, 73-108; G.M. GIBERT, *El eremitismo en la Hispania romana*, en *España eremítica*, Pamplona 1970, 41-47.

Norte de África: J.M. BESSE, *Les moines de l'Afrique romaine*, 2 vols., París 1903; J.-M. DESTAL, *¿Un cenobitismo preagustiniano en África?*, en «Ciudad de Dios» 168 (1956) 375-405, 171 (1958) 161-195; G. FOLLIET, *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain*, en SA 46 (1961) 25-44; J.-J. GAVIGAN, *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus s. Augustini usque ad invasiones Arabum*, Turín 1962, bibliografía en p. IX-XXIV. *Agustín:* M. MELLET, *L'itinéraire et l'idéal monastique de s. Augustin*, París 1934; *Sanctus Augustinus, vitae spiritualis magister*, 2 vols., Roma 1959; A. MANRIQUE, *La vida monástica en san Agustín*, Salamanca 1959; D. RICCARDI, *La verginità nella vita religiosa secondo la dottrina di s. Agostino*, Turín 1961; A. SAGE, *Le règle de s. Augustin commentée par ses écrits*, París 1961; E. BOULARAND, *Expérience et conception de la vie monastique chez s. Augustin*, en BLE 64 (1963) 8-116 172-194; A. MANRIQUE, *Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial 1964; L. CILLERUELO, *El monacato de San Agustín*, Valladolid 1966; L. VERHEIJEN, *Le règle de s. Augustin*, I: *Tradition manuscrite;* II: *Recherches historiques*, París 1967, amplia bibliografía en p. 221-239; A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Wurzburgo [2]1968, con bibliografía, p. 17-31 323-332.

Crítica al monacato: J. CRISÓSTOMO, *Adv. oppugnatores vitae monasticae*, en PG 47, 319-386; JERÓNIMO, *Contra Vigilantium y Adversus Jovinianum*, en PL 23; AGUSTÍN, *De opere monachorum*, en CSEL 31, Viena 1900. P. DE LABRIOLLE, *Rutilius Namatianus et les moines*, en RÉL 6 (1928) 30-41; L. GOUGAUD, *Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident*, en RMab 24 (1939) 145-163; P. ANTIN, *Le monachisme selon s. Jérôme*, en *MélBénédictins* (St.-Wandrille 1947) 69-113; A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, París 1959, 192-210.

Aunque el Occidente latino, especialmente en Roma y en África del norte, conocía un temprano ascetismo cristiano original de volumen considerable [1], no se puede registrar con seguridad en el ámbito occidental la existencia de un verdadero monaquismo en todo el sentido de la palabra, de un monaquismo, digamos, autóctono, es decir, independiente —en cuanto al origen y a su ulterior desarrollo— del movimiento existente en el cristianismo oriental. Tanto el eremitismo como el monaquismo organizado se inician en Occidente sólo después de la mitad del siglo IV, o sea en una época en la que la noticia del monacato oriental hacía tiempo que había llegado a Occidente por múltiples canales y podía seguir actuando como estímulo, sobre todo cuando las relaciones en todo caso ya animadas entre el cristianismo oriental y las comunidades cristianas de Occidente se intensificaron aún más en la fase temprana de las contiendas arrianas.

Ya el año 324 Osio de Córdoba había estado por encargo de Constantino en Alejandría, donde sin duda alguna tuvo ocasión de conocer la existencia del monacato, entonces allí en todo su esplendor. Otro tanto se puede decir de los peregrinos de Occidente, que después de 324 se dirigían en número creciente a Oriente y que en Palestina podían observar el gran interés que la casa imperial mostraba por los santos lugares. La noticia altamente verosímil de que Constantino y sus hijos habían enviado cartas a Antonio (a Egipto) [2] da a conocer la gran importancia que en las más altas esferas se reconocía al monacato. La reiterada permanencia de Atanasio en Occidente (335 en Tréveris, hacia 340/343 en Roma y hacia 345 en Aquilea) le ofreció, así como a sus acompañantes, la oportunidad de hablar como testigos oculares del imponente movimiento por el que se veía afectado el Oriente. Su testimonio alcanzó pleno efecto cuando su exposición de la vida y acción de Antonio (surgida en 357), poco después de 360, se hizo accesible en traducción latina a un círculo relativamente grande de lectores occidentales [3]. Impulsos favorables al monacato partieron ciertamente también de los monjes orientales itinerantes

---

1. Véase tomo I 432-436. Sobre el eremitismo temporal del presbítero Novaciano (hacia 250), véase últimamente H.-J. VOGT, *Coetus Sanctorum*, Bonn 1968, 39 228.
2. ATANASIO, *Vita s. Antonii* 81.
3. Véase antes, cap. XIX, II.

que de tiempo en tiempo hacían acto de presencia en Occidente, especialmente en Roma [4].

No obstante, el conocimiento del monacato sólo tuvo como efecto en un principio, en Occidente, el fortalecimiento de las comunidades ascéticas ya existentes, las cuales, sobre todo en Roma, se sentían confirmadas en sus ideales, ganaban nuevos adeptos y podían fundar nuevos círculos ascéticos. Que en Occidente fuera necesario un tiempo relativamente largo de preparación antes de que surgiera un monaquismo organizado —proceso que no se inicia en gran escala, excepto en casos aislados, hasta fines del siglo IV—, se comprende perfectamente si se tiene en cuenta el estado de propagación del cristianismo en Occidente hacia el año 350. Los centros propiamente cristianos son las ciudades con su *hinterland* de una relativa densidad de población, que no eran según el modo de ver de entonces, las áreas más propicias para el asentamiento del monacato, que quería soledad [5]. Sólo cuando se hubo logrado la conversión de la mayoría de la población rural se crearon los presupuestos favorables para un monaquismo organizado en gran escala. Una ojeada a los diferentes territorios de Occidente permite descubrir notables diferenciaciones tanto dentro del monacato latino, como también respecto de sus precursores orientales.

Roma e Italia

El creciente conocimiento del monacato oriental ejerció su mayor influjo en los círculos de la comunidad cristiana de la ciudad de Roma, que eran ya accesibles al ideal ascético. La correspondencia de san Jerónimo, que sobre todo durante su segunda estancia en Roma (381-384) había actuado como ardiente promotor y propagandista del ideal monástico, informa de que los miembros de aquellos círculos eran por lo regular damas de la clase alta que, como, por ejemplo, Asela, Marcelina, hermana del obispo Ambrosio de Milán, Irene, hermana del papa Dámaso,

4. PALADIO, *Hist. Laus.* 37 45. JERÓNIMO, *Vita Hilarionis* 39-40, sabe de una tradición, según la cual Hilarión habría llegado en sus peregrinaciones hasta Epidauro y Salona en Dalmacia.

5. Jerónimo subraya incesantemente la necesaria «fuga de las ciudades»: *Ep.* 14, 6, 1; 58, 5, 1; 125, 8, 1; *In Amos* 2, 11; *In Mc*, CChr 78, 459s.

en un principio llevaban, todavía dentro del seno de sus familias, una vida de virginidad, o bien, siendo viudas, como Marcela, habían optado por la forma de vida ascética[6]. Luego se fueron reuniendo cada vez más en grupos ascéticos mayores, o en agrupaciones domésticas, entre las que desempeñaban un papel especial las de las distinguidas romanas Lea, Paula, Melania la Joven y Proba[7]. Una notable aproximación a la forma de vida conventual tuvo lugar cuando algunas mujeres de estos grupos se alejaron de Roma y continuaron su vida de comunidad en alguna de sus posesiones en el campo[8]. Algunas de ellas, como Melania la Mayor, Paula la Mayor y finalmente Melania la Joven, vieron a todas luces que sólo en Oriente se daba la posibilidad de plena realización del ideal monástico, y se trasladaron a estos lugares[9]. De un verdadero monasterio femenino en la ciudad de Roma habla por primera vez san Agustín el año 387; conoce un grupo de viudas y doncellas que viven en común, que se procuran el sustento por medio del trabajo manual y tienen un reglamento, según el cual asumen su dirección moral y espiritual «prepósitos» acreditados, y en el que la caridad es el precepto supremo[10].

El ideal ascético halló mucho menor eco entre los hombres de la comunidad romana. Si bien también aquí hubo ya en fecha temprana ascetas que vivían en aislamiento, no parece haber existido aquí el grado intermedio entre ellos y el monasterio, es decir, la comunidad masculina de ascetas. Pronto también algunos de estos ascetas provocaron la contradicción de círculos cristianos por el porte extravagante de su indumentaria y su modo de vivir[11]. La existencia de varios monasterios masculinos organizados vuelve a atestiguarla san Agustín: en ellos son superiores hombres versados en la ciencia divina, y la comunidad cuida de su mantenimiento

---

6. Asela: JERÓNIMO, *Ep.* 24; Marcelina: AMBROSIO, *De virg.* 3, 4, 37; PAULINO, *Vita Ambr.* 4; Irene: A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana,* Ciudad del Vaticano 1948, 107-111; Marcela: JERÓNIMO, *Ep.* 127.

7. Lea: JERÓNIMO, *Ep.* 23; Paula: JERÓNIMO, *Ep.* 108; Melania la Joven: PALADIO, *Hist. Laus.* 61, cf. D. GORCE, SChr 90 (París 1962) 40s; Proba: JERÓNIMO, *Ep.* 130. 7.

8. Así en el caso de las mencionadas Marcela, Lea, Melania la Joven.

9. Véase antes, p. 492.

10. AGUSTÍN, *De mor. eccl. cath.* I 33, 70-73. Un monasterio femenino fundado presuntamente por Constantina, hermana de Constantino, junto a S. Agnese fuori le mura, no se puede comprobar con seguridad. Véase G.D. GORDINI, o.c. 229s, contra PH. SCHMITZ, RBén 38 (1926) 189-195.

11. JERÓNIMO, *Ep.* 22, 27-28.

con su propio trabajo «conforme a la usanza de Oriente», como lo destaca con palabras expresas[12].

Precisamente en el caso de Roma es obvio plantear la cuestión de la postura del obispo romano con respecto al movimiento monástico de esta época. Con toda seguridad hay que considerar como decidido promotor sobre todo del ascetismo femenino al papa Dámaso (366-384), que lo propugnó de palabra y por escrito. Del mismo modo procedió su sucesor Siricio (384-399), que se pronunció contra una desvalorización del ideal ascético. Cuando al amainar la amenaza de las incursiones de los bárbaros a comienzos del siglo V creció el número de los monjes, los papas Inocencio I (402-417) y Zósimo (417-418) intervinieron al objeto de reglamentarlo[13]. Bajo los papas de este siglo se hallan también los primeros fundadores de monasterios en la ciudad de Roma. El monasterio *in Catacumbas* junto a la basílica del mártir san Sesbastián en la vía Apia debe su origen al papa Sixto III (432-440); su sucesor León I fundó finalmente un monasterio junto a la basílica Vaticana (designado más tarde con los nombres de los santos Juan y Pablo), que sin duda se cuidaba de la liturgia en la basílica[14].

Si miramos al resto de Italia, llama en primer término la atención una propagación relativamente fuerte del eremitismo en las costas y en las islas tirrenas, y más raramente en las regiones adriáticas. El primer eremita insular cuyo nombre se conoce es Martín de Tours, que tras un breve período de vida solitaria en la proximidad de Milán tuvo que ceder a la presión arriana y retirarse a la isla Gallinara frente a la Riviera, a la altura de la ciudad de Albenga (hacia 357/360)[15]. Agustín conoce una comunidad monástica en la isla Capraria (hoy Capraia, al nordeste de la punta norte de Córcega). La misma isla viene designada por Rutilio Namaciano como lugar de residencia de hombres que «huyen de la luz» y se dan el nombre de monjes; también menciona la isla de Gorgo (hoy Gorgona, a la altura de Livorno), porque allí «se había enterrado vivo» un joven asceta que había

12. AGUSTÍN, *De mor. eccl. cath.* I 33, 70.

13. LP I 220 (Inocencio), ZÓSIMO, *Ep.* 9 (PL 20, 670).

14. Acerca de las fundaciones de Sixto III y de León I, *véase* G. FERRARI, *Early Roman Monasteries*, Ciudad del Vaticano 1957, p. 163-172.

15. SULPICIO SEVERO, *Vita s. Martini* 6, 5, cf. el comentario de J. FONTAINE, SChr 134 (1968) 582-602.

abandonado a su esposa y sus bienes [16]. En la isla de Tinetto, en la salida norte del golfo de La Spezia, se han llevado a cabo excavaciones que han sacado a la luz los restos de un eremitorio de fines del siglo IV [17]. Un amigo de Jerónimo, Bonoso, se retiró en 374 a una isla de la costa dálmata. Ambrosio y Jerónimo hablan muy en general de este eremitismo que —dicen— poblaba numerosas islas del mar Tirreno y las calas poco accesibles de la costa [18]. Aquí servía claramente el carácter insular de los terrenos como sustitutivo de las tierras desérticas a las que se retiraban los anacoretas de Egipto y de Siria.

La primera fundación monástica en suelo italiano está vinculada al nombre del obispo Eusebio de Vercelli, que dio sin embargo una orientación específica a esta fundación. Antes de ser elegido Eusebio para el episcopado de la ciudad de la Italia septentrional había sido lector en Roma y se había decidido ya por la forma de vida ascética virginal antes de ser desterrado a Oriente por su fidelidad a la profesión de Nicea (355). Sin duda después de su regreso del exilio (363) reunió al clero de su iglesia episcopal en una *Vita communis* monástica, siendo por tanto el primer fundador de un *monasterium clericorum* en la historia de la Iglesia, ya que, en cuanto se puede deducir de las fuentes, no existía ningún modelo ni en Oriente ni en Occidente, e incluso sus contemporáneos se percataron perfectamente de la novedad de su obra [19]. San Ambrosio menciona el canto de himnos, la oración en común, el estudio de la Sagrada Escritura, el trabajo manual y el ayuno como los contenidos más importantes de la vida de la

16. AGUSTÍN, *Ep* 48; RUTILIO NAMACIANO, *De reditu suo* 439-452; Gorgo: ibid. 515-526. En todo caso, la investigación hispana identifica a Capraria con la actual pequeña isla de Cabrera en las Baleares, aunque al parecer sin fundamento, cf. HÜLSEN, Pauly-Wissowa 3, 2, 1546.

17. Cf. R. TRINCI (y otros), «Bolletino Ligustico» 9 (1957) 45-62.

18. Bonoso: JERONIMO, *Ep.* 3, 4; AMBROSIO, *Exaem.* 3. 5, 23; JERÓNIMO, *Ep.* 77, 6: *insulas, Etruscum mare... reconditos curvorum litorum sinus, in quibus monachorum consistunt chori.* Nuevos contingentes recibió el monaquismo insular de africanos que durante la dominación de los vándalos abandonaron su país.

19. AMBROSIO, *Ep.* 63, 66: *...primus in occidentis partibus diversa (i.e. monasterii continentiam et disciplinam ecclesiae) coniunxit.* PSEUDO-MÁXIMO TURINENSE, *Sermo* 7, 2 (CChr 23, 25): *eosdem nonachos instituit esse quos clericos; ... ut si videres monasterii lectulos, instar orientalis propositi indicares.* El sermón habrá de situarse hacia fines del siglo IV. Eusebio en su carta del exilio a su comunidad de Vercelli todavía no menciona el monasterio clerical: *Ep* 2 (CChr 9, 108). Acerca de Eusebio cf. C. DE CLERCQ, DHGE 15, 1477-83.

comunidad clerical de Vercelli[20], que aparece así como una anticipación del *monasterium clericorum* de Agustín en Hipona; el estudio de la Escritura es un rasgo específicamente occidental.

Otro centro de empeños ascéticos monásticos en Italia es la ciudad de Milán bajo el obispo Ambrosio. En la época de estancia de Agustín en Milán existía a las puertas de la ciudad un monasterio masculino, cuya comunidad, de número nada exiguo, tenía por superior a un presbítero culto y cuyo ardiente promotor fue el mismo san Ambrosio[21]. Aparte de esto, Ambrosio aparece como patrocinador del monacato cuando elogia el eremitismo insular, ensalza la obra de Eusebio de Vercelli o fustiga con ásperas palabras a dos ex monjes que insultaban lo que otrora habían profesado[22]. Con todo, su atención y su interés se dirige especialmente a las mujeres que habían hecho voto de viriginidad. San Ambrosio pone al servicio de su ideal su palabra y su pluma, su empeño respira la resuelta seriedad del romano convertido en obispo católico, que a una laxa concepción pagana de la moralidad contrapone las elevadas exigencias de la disciplina cristiana[23]. Mientras que acuden a Milán vírgenes de Piacenza y de Bolonia y hasta fugitivas de África del norte para allí «tomar el velo» *(ut hic velentur)*, en cambio la propaganda en su propia ciudad episcopal no halla un eco decidido, hasta el punto de observar una vez sarcásticamente Ambrosio: «Predico aquí y me escuchan en otras partes; casi me gustaría predicar en otra parte para convenceros a vosotros»[24].

En el resto de Italia existía además, en tiempos de san Ambrosio, además de Bolonia, que tenía una comunidad conventual con unas 20 vírgenes, un monasterio femenino en Verona, que gozaba de los cuidados del obispo Zenón[25]. Jerónimo dirige una

---

20. *Ep.* 63, 82: *hymnis dies ac noctes personant; orationibus conciliare crebris; student lectioni, operibus continuis mentem occupant; jejunii labor.*

21. AGUSTÍN, *De mor. eccl. cath.* I 33, 70; *Conf.* 8, 6, 15.

22. AMBROSIO, *Ep.* 63, 7-9; *Enarr. in ps.* 36, 49.

23. Aquí hay que mencionar especialmente los escritos sobre el ideal de la virginidad nacidos de los sermones: *De virginibus, De viduis, De virginitate, De institutione virginis,* y *Exhortatio virginitatis;* las ediciones aparte pueden verse en ALTANER-STUIBER 382; la bibliografía en E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand,* Münster 1965, p. 250, nota 223.

24. *De virginibus* I 11, 58-61.

25. AMBROSIO, *Ep.* 5 y 6; en *De virginitate* 130 alaba Ambrosio al obispo de Bolonia (Eusebio) por su eficaz actuación en favor de la virginidad.

de sus cartas a las *virgines* de Haemona, en su país natal. Ya en 370 era Rufino monje en un monasterio de su patria Aquilea. Cuando el año 400 tradujo el *Asketikon* de Basilio para los monjes de un monasterio de Pinetum, rogó que se enviasen también «a otros conventos» de Occidente copias de su traducción [26]. En Italia meridional sólo echa raíces el ascetismo a la llegada de Paulino, procedente de Burdeos, que desde 395 llevaba con su comunidad casera una vida conventual. «Casas-conventos» de esta índole serían también las comunidades ascéticas que Melania la Joven erigió en 408 en sus posesiones de Sicilia y Campania [27]. Relatos biográficos posteriores atribuyen todavía a más de un obispo de los siglos IV-VI especial interés por el monacato o incluso fundaciones de monasterios, aunque las fuentes no permiten documentar con seguridad los casos concretos [28].

Las Galias

También en las Galias se puede suponer la existencia de un ascetismo premonástico, aun cuando los testimonios son relativamente escasos y de fecha un tanto tardía. Un edicto del emperador Valentiniano I (del año 370), que exime de cierto impuesto a las vírgenes consagradas a Dios en las Galias, presupone la existencia del ascetismo femenino; también lo presupone un canon del concilio de Valence (374), que se ocupa de las *virgines* que habían abandonado su estado anterior [29]. En Tréveris se conoce por la misma época la institución de las *virgines deo dicatae*, y todavía antes del final del siglo un decreto del papa Dámaso (366-384) o de su sucesor Siricio (384-399) estudia la cuestión del trato que se ha de dar a tales vírgenes que han sido infieles a su profesión [30]. La mayor parte de estas mujeres de las Galias vivían todavía con sus familias, y ocasionalmente, reuniones en pequeños grupos insinúan la tendencia a una comunidad monástica [31].

---

26. Haemona: JERÓNIMO, *Ep.* 11; Aquilea: RUFINO, *Apol.* I 4; Pinetum: RUFINO, *Praef. in Regulam s. Basilii* (CChr 20, 241.

27. Nola: P. FABRE, *S. Paulin de Nole*, París 1949, p. 39ss; Melania: PALADIO, *Hist. Laus.* 61.

28. Véase G. PENCO, *Storia* 27-42.

29. Cod. Theod. XIII, 10, 4; *Conc. Valent.*, c. 2 (374).

30. AGUSTÍN, *Conf.* 8, 6, 14 (Tréveris); la decretal del papa en PL 13, 1178.

31. SULPICIO SEVERO, *Dial.* 2, 11 es el primero que menciona un *monasterium*

Las primeras noticias sobre el ascetismo masculino en las Galias están vinculadas al nombre del hombre que pasa por ser el fundador por antonomasia del monaquismo galo, san Martín de Tours. Su abandono del servicio militar está motivado por su opción en favor de la vida ascética que, tras una breve permanencia con Hilario de Poitiers, realiza primeramente como asceta itinerante en los Balcanes, luego ante las puertas de Milán y después, como ya hemos indicado, en la isla Gallinara, frente a la costa ligur[32]. Todavía después del regreso de Hilario del exilio (360) seguía viviendo Martín en una celda eremítica en las proximidades de Poitiers, con gran probabilidad en el lugar del futuro monasterio de Ligugé, a ocho kilómetros al sur de la ciudad[33].

Mediante la aceptación de algunos discípulos, vino a ser poco a poco este eremitorio una colonia de anacoretas, y lo mismo se puede decir de la celda a que se retiró Martín poco después de su nombramiento como obispo de Tours y de la que más tarde nació el monasterio de Marmoutier. Ahora bien, el rápido crecimiento del número de los ermitaños —pronto llegaron a ser cerca de ochenta— dio origen a ciertas formas de vida en común, como las refecciones y la oración comunitarias. Dado que el trabajo manual estaba prohibido a los monjes a fin de mantener alejado de ellos el espíritu de lucro —sólo algunos monjes más jóvenes confeccionaban los manuscritos requeridos para la lectura y la oración—, el sustento de la comunidad corría a cargo de los bienes aportados por los hermanos procedentes de familias hacendadas y de los donativos de la comunidad cristiana de Tours. Una serie de rasgos de esta colonia monástica recuerda inconfundiblemente análogas estructuras del monacato egipcio, como se pueden comprobar en la federación anacorética de Antonio o en las de la montaña de Nitria. Entre estos rasgos hay que citar no sólo la organización

puellarum, cf. R. METZ, o.c. 119-124. El obispo Victricio de Ruán solicita del papa Inocencio I (402-417) instrucciones para la asistencia a las *virgines lapsae:* PL 20, 469-481.

32. SULPICIO SEVERO, *Vita s. Martini* 5, 1-3; sobre la estancia de Martín en Milán y en Gallinara, véase antes p. 515. Es posible que Hilario de Poitiers viviera ya antes del 356 como asceta o en una comunidad de ascetas con su clero, cf. J. FONTAINE, o.c. 559, nota 2.

33. SULPICIO SEVERO, *Vita s. Martini* 7, 1. Sobre las recientes excavaciones en Ligugé, cf. las relaciones de J. Co*quet* en la RMab 1954-1961, especialmente 51 (1961) 54-70; sólo VEN. PORTUN., *Vita s. Hilarii,* 1, 12 y GREGORIO DE TOURS, *Virtutes s. Mart.* 4, 30 mencionan el nombre de Ligugé.

poco rígida, exenta de reglas, sino sobre todo la concepción ascética fundamental, que considera el modo de vida monástico como imitación de Cristo, la cual se materializa en la pobreza apostólica y en el ejemplo de la comunidad cristiana primitiva (propiedad común, indumentaria), así como en la lucha constante con los demonios. Un importante elemento integrante de esta lucha es la destrucción de los templos paganos, la erección de iglesias en su lugar, la instrucción de las gentes mediante la predicación y la fundación de nuevas residencias monásticas[34].

Con esto recibe el monacato martiniano un rasgo marcadamente pastoral y misionero, que le confiere una impronta específica. Dado que con frecuencia se elegían nuevos obispos de entre los discípulos de Martín, los cuales a su vez, conforme a su espíritu, hacían propaganda del ideal monástico, también en lo sucesivo conservó su peculiaridad el temprano monaquismo de la región del Loira. No le faltó la oposición de algunos obispos, a los que resultaba molesto el enorme influjo de Martín en el pueblo, pero cuyo prestigio, defendido y propagado por los escritos de Sulpicio Severo sobre este hombre, le garantizaron un influjo decisivo y continuado sobre todo en la región suroccidental de las Galias[35]. Sulpicio, después de renunciar a su herencia paterna, trató de realizar también personalmente de forma práctica el ideal ascético, con algunas modificaciones, al introducir en su finca de Primuliacum[36] un estilo de vida para sí y para su comunidad doméstica, que asociaba rasgos ascéticos particulares, como la vida en celdas individuales y la sencilla indumentaria monástica, con la actividad intelectual y una solícita hospitalidad para con monjes, especialmente para con los del monasterio de Marmoutier. El único vínculo

34. La cuestión de cómo obtuvo Martín su conocimiento del monaquismo oriental parece ser de segundo orden, ya que desde mediados del siglo IV había numerosas posibilidades para ello. Una derivación del monaquismo martiniano del itálico, como la propuesta por ejemplo, por F. Prinz, o.c. 93s, no hace sino desplazar la cuestión, ya que precisamente el Oriente es también modelo del monaquismo itálico.

35. Tocante a la peculiaridad del monacato martiniano hay que consultar especialmente el comentario de J. Fontaine en SChr 134 sobre la *Vita Martini*, c. 10 y 13. Erección de nuevos monasterios por Martín: *Vita*, c. 13; *Dial.* 2, 8; 3, 8. Sobre la caracterización literaria de la *Vita s. Martini*, véase igualmente J. Fontaine, SChr 132, «introduction»; su tendencia fundamental: Martín es un segundo Antonio, cf. además F.S. Pericoli Ridolfini, *La vita Martini e la vita Antonii*, «Studi e materiali stor. rel.» 38 (1967) 420-433.

36. En la vía que conducía de Burdeos a Narbona, en la zona limítrofe de Aquitania y de la Narbonnensis, véase J. Fontaine, o.c. 32-38 y SChr 134, 894s (mapa).

de este círculo de ascetas era la memoria de Martín de Tours; el sepulcro de su discípulo Claro, al que Sulpicio Severo hizo enterrar en Primuliacum, era un constante acicate para su veneración[37]. También en el monacato del obispado de Ruán, situado más al noroeste, se puede suponer un influjo martiniano, ya que el obispo de la diócesis, Victricio, conocía a Martín personalmente, lo veneraba y, como él, fundó monasterios precisamente junto a iglesias recién erigidas[38]. También era discípulo de Martín Maximino[39], que fundó un monasterio en Chinon del Loira (al oeste de Tours).

Cosa de un decenio después de la muerte de Martín se inicia la segunda fase en la propagación del monaquismo galo, que alcanzó sobre todo a la Provenza y que llegaría a sobrepujar en importancia, dentro de la historia de la Iglesia, al monaquismo de impronta martiniana. Punto de partida y centro de este movimiento durante un siglo fue la doble isla situada frente a la costa de Cannes, designada con el nombre de Îles de Lérins. En la mayor de las dos islas, Lerinum o Lerina, se estableció entre los años 405 y 410 Honorato, procedente de una familia distinguida, juntamente con su amigo Caprasio, que todavía en su temprana mayoría de edad, había optado, contra la resistencia de su padre, por la forma de vida ascética[40]. De un modesto comienzo anacorético fue surgiendo en el transcurso de 20 años un *ingens fratrum coenobium*, como designaba Juan Casiano a la fundación el año 425[41]. Honorato, que no tardó en ser ordenado sacerdote, fue hasta su nombramiento para la sede episcopal de Arles (428) el padre espiritual del monasterio, al que dio, si bien quizá no una regla fijada por escrito, por lo menos un reglamento de vida que se orientaba conforme al modelo egipcio. El renombre del cenobio en aquella *beata insula* no sólo atrajo a numerosos visitantes, sino que también le proporcionó un alto porcentaje de sus miembros de entre las familias de la tardía clase alta romana de las Galias,

---

37. Sobre Claro, cf. SULPICIO SEVERO, *Vita s. Martini* 23; *Ep.* 2, 5; PAULINO DE NOLA, *Ep.* 32, 6 (inscripción sepulcral).

38. VICTRICIO, *De laude sanctorum*, PL 20, 443-458; SULPICIO SEVERO, *Dial.* 3, 2; PAULINO DE NOLA, *Ep.* 18.

39. Véase E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* III 329.

40. *Sermo de vita s. Honorati* 4-13 (discurso conmemorativo de Hilario de Arles en honor de su predecesor en el aniversario de su muerte, sin duda 431).

41. En la «praefatio» a las *Collationes* XI-XVII, que dedicó a Honorato (y Euperio).

que confirió al monaquismo lerinense un carácter marcadamente distinto del martiniano.

Mayores consecuencias aún tuvo para la Iglesia de las Galias en el siglo v el hecho de que precisamente fueran elegidos obispos algunos monjes de Lérins procedentes de dicha clase alta, que de este modo llevaron a su nuevo campo de influencia el espíritu que caracterizaba religiosa y teológicamente al monasterio. Entre aquellos obispos se contaban, aparte de Honorato, su primo Hilario, que fue su sucesor en Arles y como pastor y activo metropolita marcó durante dos decenios la historia de la Iglesia en el sudeste de las Galias. A ellos debe añadirse también Máximo, segundo abad de Lérins, que fue designado para Riez, así como Fausto, que le sucedió tanto en la dignidad abacial como en el oficio episcopal [42].

Leriniano entusiasta fue hasta el fin de su vida Euquerio, obispo de Lyón (desde 434), que en 420 se estableció con su esposa y familia en la pequeña isla de Lero y tuvo como educadores de sus hijos nada menos que a personalidades como los monjes Hilario (de Arles), Salviano (de Marsella, el presbítero) y Vicente, al que se propende a considerar autor del célebre *Commonitorium* [43]. Hermano de este Vicente era el monje Lupo, más tarde obispo de Troyes, mientras que los hijos de Euquerio, Salonio y Verano, fueron nombrados obispos de Ginebra y Vence respectivamente [44].

Parecía, pues, abrirse paso aquí una evolución análoga a la de la Iglesia oriental, en la que vino a ser norma la elección de los obispos entre el estado monacal. La peculiaridad espiritual y teológica del monasterio insular reaparece, pues, en la comunidad monástica de Arles creada por Hilario y en el monasterio de Lyón, existente ya antes de la llegada de Euquerio [45].

Desde Lyón irradió también el espíritu leriniano a los monasterios del Jura, ya que Romano, fundador del primero de estos monasterios, el de Condat (St.-Claude, hacia 430), había conocido

---

42. FAUSTO DE RIEZ, *Sermo* 34 de las homilías del Pseudo-Eusebio, en PL Suppl. III 633-640 (discurso conmemorativo en honor de Máximo).

43. EUQUERIO, *De laude eremi* 42-43 (elogio de la isla); *Instruct.* I, praef. (maestro de sus hijos). Sobre Vicente: F. PRINZ, o.c. 52 y, más circunspecto, E. GRIFFE, o.c. III 337.

44. E. GRIFFE, o.c. II 222s 287. Aquí sólo se hace referencia a los monjes de Lérins que fueron obispos hasta cerca de mediados del siglo.

45. Arles: *Vita s. Hilarii* 10; sobre Lyón: F. PRINZ, o.c. 66s.

la vida de los monjes en un monasterio lionés, y en Condat, bajo el posterior abad Eugendo, se leía, junto con las obras ascéticas de Basilio, Pacomio y Casiano, también lo que habían publicado «los santos padres de Lerinum»[46].

Otro influjo importante sobre el monaquismo del siglo V en el sudeste de las Galias dimanó de la acción de Juan Casiano, al que acabamos de mencionar. Este monje, procedente sin duda de la Dobrudja romanizada *(natione Scytha)* y que por consiguiente escribía en latín, tras una primera permanencia en un monasterio de Belén, había vivido unos diez años entre los anacoretas de Sketis en Egipto (hasta el año 400 poco más o menos), fue luego diácono con san Juan Crisóstomo en Constantinopla y más tarde, a lo que parece, presbítero y miembro del clero de la Iglesia de Antioquía. Por encargo de sus obispos había estado dos veces en Roma, donde conoció al futuro papa León I. Por razones que ya no es posible determinar se dirigió en 416 a Marsella, donde el obispo Próculo le confió la iglesia de San Víctor en los arrabales de la ciudad[47]. Aquí fundó el célebre monasterio masculino llamado de San Víctor, seguido de otro monasterio femenino, al que más tarde Cesáreo de Arles envió a su hermana para completar su instrucción[48]. Aquí compuso Casiano sus dos grandes obras sobre el orden y la espiritualidad del monaquismo oriental (los *Instituta coenobiorum*, hacia 424, y las *Collationes*, en 426-428); aquí se desarrolló también su colaboración en la discusión teológica de su tiempo sobre el nestorianismo y la doctrina agustiniana de la gracia.

Sobre los objetivos de sus escritos relativos al monacato se expresó el abad de Marsella en las dedicatorias de los mismos, dirigidas a diferentes obispos, superiores de monasterios y anacoretas de las Galias[49]. Sus obras quieren dar a conocer a los diri-

46. *Vitae Patrum Jurensium* 11 (Armano); 174 (Eugendo): SChr 142 (1968) 250 426. Otros influjos de Lérins, por ejemplo, en las fundaciones de Germán de Auxerre, son posibles, pero no pasan de ser hipotéticas, cf. F. PRINZ, o.c. 63-66.

47. Sobre la patria de Casiano: H.-I. MARROU, «Miscell. G. de Jerphanion» II (Roma 1947) 588-596; sobre su pertenencia al clero de Antioquía, véase E. GRIFFE, BLE 55 (1954) 239-244; sobre su actividad en Marsella, de nuevo H.-I. MARROU, RMA 1 (1945) 5-26.

48. GENADIO, *Vir. ill.* 62; L. LAURIN, *Notice sur l'ancienne abbaye Saint-Victor de Marseille*, Marsella 1957; *Vita Caesarii Arelat.* 1, 35.

49. Cf. J. LEROY, *Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien*, RAM 42 (1966) 157-180; id., Le cénobitisme chez Cassien, ibid. 43 (1967) 121-158.

gentes del monaquismo galo tanto el cenobitismo oriental como la espiritualidad del anacoretismo de aquella región, ofreciéndoles una información circunstanciada y segura. A los monasterios galos fundados todavía con frecuencia sin ningún plan deben servirles de ayuda para la conservación de la tradición apostólica las acreditadas reglas cenobíticas de Oriente, en particular la de Pacomio, cuyos rasgos detallados se describen con solícito cuidado en los *Instituta coenobiorum*, si bien Casiano estima recomendable una cierta adaptación al clima y a las costumbres de la vida del país [50].

Cierto que Casiano asigna al anacoretismo un rango objetivamente superior, puesto que presupone —dice— una disciplina ascética más profunda, pero precisamente sus elevadas exigencias pueden representar un peligro. Si bien esta forma de ascetismo le merece su admiración y un amor secreto, él mismo, sin embargo, optó por el ascetismo galo, por la vida ordenada en el monasterio dentro de la ciudad. Al influjo de Casiano se remontan ciertamente dos rasgos que caracterizan al monaquismo del Ródano: primero, la alta y muy marcada estima del modelo oriental (propiamente el egipcio), que aquí fue aprehendido con más rigor y profundidad que en el monaquismo de Martín de Tours, y luego la mayor apertura a una «teología del monaquismo», que él trajo a la Provenza como legado de Oriente, del círculo de Evagrio Póntico. De ahí resultó en último término el vivo interés en la discusión teológica de la época en torno a la validez de la doctrina agustiniana de la gracia, en la que tuvo una gloriosa participación el monacato del sur de las Galias. Todavía más importante fue, por cierto, el influjo a distancia de este abad venido de los Balcanes a Marsella. El juicio prudente y equilibrado, la visión certera de lo que es posible ascéticamente, la cautivadora pureza de sus ideales y el estilo atractivo de sus escritos fueron una preparación decisiva para el espléndido porvenir del monacato latino en la edad media [51].

El monaquismo del sudeste galo recibió también ciertos impulsos de Oriente que se remontan a contactos de Jerónimo con

---

50. *Instit. Coenob.*, praef. 8-9. Aquí parece asomar una censura de la relativa libertad del monaquismo martiniano. Ahora bien, Casiano conoce y aprecia también a los (pocos) anacoretas en el ámbito de la Provenza, como Eladio y algunos monjes de las Iles d'Hyères (frente a Marsella), a los que dedica las Coll. XVIII-XXIV, véase praef. de las *Coll.* XI y XVIII.

51. Cf. E. PICHERY en su introducción a SChr 42 (1955) 56ss.

círculos monásticos de Toulouse y de Marsella. Por el monje Sisinio fue informado Jerónimo de las corrientes ascéticas de Toulouse, que le indujeron a dedicar al obispo Exuperio su comentario de Zacarías, y a los monjes Minervio y Alejandro su exposición de Malaquías [52]. A un cierto Rústico de Marsella, que en 427 fue obispo de Narbona, le recomienda en una carta la vida ascética en una comunidad de hermanos, mientras que sobre Martín de Tours adopta más bien una actitud crítica [53].

Hispania

Mientras que la presencia de un ascetismo premonástico en la Península Ibérica viene atestiguado por primera vez por el sínodo de Elvira [54], las noticias sobre la existencia del monaquismo en este país sólo aparecen hacia 380, aunque dan a entender que no se trata de una institución recién surgida. Sobre el monaquismo oriental pudo informar el obispo Osio de Córdoba, que en 324 se halló en Alejandría por encargo de Constantino, de forma que la referencia de Atanasio, según el cual también Hispania había tenido noticia de la vida de san Antonio, hace pensar primeramente en informaciones transmitidas por el mismo Osio. Sin embargo, sólo se sabe con certeza que éste dedicó un escrito sobre la virginidad a su hermana que formaba parte de las vírgenes consagradas a Dios [55].

El sínodo de Zaragoza (380) usa por primera vez en una fuente hispana el término *monachus* en un contexto singular; sanciona con penas el paso de un clérigo al monacato, porque con ello «quería aparecer como observante más celoso de la ley» [56]. En cambio, cinco años más tarde el papa Siricio (384-399), en una carta al obispo Himerio de Tarragona, expresa el deseo de que los clérigos sean elegidos precisamente de entre los monjes; en el

---

52. Sisinio es mencionado por JERÓNIMO, *Ep.* 119, 1; *Comm. in Zach.*, prol.; *Contra Vigil.* 3, 17. Minervio y Alejandro: *Comm. in Amos* III, prol.; *Comm. in Malach.*, prol. A ellos está dirigida también la *Ep.* 119.

53. Carta a Rústico: *Ep.* 125; sobre Martín, sin nombrarlo, *Ep.* 60,9.

54. *Conc. Illib.*, c. 13.

55. GENADIO, *Vir. ill.* 5; ATANASIO, *Vita s. Antonii* 93. Jerónimo está relacionado con un matrimonio de ascetas de Hispania: *Ep.* 71 75. También el conc. Toledano I (400) 6 16 19 se ocupa de las *virgines*.

56. *Conc. Caesaraugust.* 6.

mismo escrito se mencionan como un hecho normal los monasterios (de varones y de mujeres) de la provincia de Tarragona[57]. Por el mismo tiempo se da también por supuesta la existencia de monasterios en la correspondencia entre una dama de la sociedad y una monja que le aconseja retirarse a orar en un monasterio desde navidad hasta la epifanía[58]. Queda sin resolver la cuestión de si también en las islas situadas frente a la costa hispana se conocía ya entonces el monacato[59].

Un singular representante del monacato hispano en los últimos años del siglo IV es Baquiario, del que refiere Genadio que había elegido la *peregrinatio* a fin de poder preservar su ascetismo; de hecho, Baquiario defendió con brío su monaquismo itinerante[60]. En su escrito *De lapso* se revela como asceta de juicio certero y de abundantes conocimientos, que se había formado en Tertuliano, Cipriano y Jerónimo. Con todo, su monaquismo itinerante le acarreó la sospecha de ser partidario de las ideas priscilianas, que él sin embargo reprueba resueltamente en un escrito de defensa[61].

En realidad no cabe duda de que la reacción contra el movimiento priscilianista interrumpió bruscamente en la Península Ibérica el ulterior desarrollo del monacato. Si bien el priscilianismo debe valorarse primariamente como una teología dualista heterodoxa, por lo cual hay que tratarlo en otro lugar, sin embargo, sus adeptos desarrollaron a partir de esta teología una práctica ascética extremada y extravagante, que acarreó el descrédito también al monacato ortodoxo y provocó contra éste recelos muy duraderos en obispos que, por lo demás, no lo miraban con gran simpatía[62]. Este gravamen, junto con los desórdenes iniciados al comienzo del siglo siguiente, al ocupar el país los suevos y más tarde los visigodos, difirieron hasta comienzos del siglo VI un mayor reflorecimiento del monacato.

---

57. SIRICIO, *Ep. ad Himerium* 1, 13 y 1, 6.
58. G. MORIN, que atribuye ambas cartas a Baquiario, las editó con comentario, RBén 40 (1928) 293-302, reimpresas en PL Suppl 1, 1035-44.
59. Sobre el monacato en la isla de Cabrera (Baleares), v. antes, p. 516, nota 16.
60. GENADIO, *Vir. ill.* 23; BAQUIARIO, *De fide* 2.
61. *De lapso*, en PL, 20, 1037-62, cf. J. DUHR, *Le De lapso de Bach.*, Lovaina 1934. *De fide*, PL 20, 1019-36, cf. J. MADOZ, RET 1 (1940-41) 457-488.
62. Cf. SULPICIO SEVERO, *Chron.* 2, 50; ya los sínodos de Zaragoza y Toledo (380 y 400 respectivamente) muestran una cierta reacción.

Precisamente en el cristianismo del África septentrional había alcanzado ya en el siglo III la vida ascética una considerable propagación y un gran prestigio. Desde los días de Tertuliano conocía la Iglesia norteafricana *virgines* o *continentes* de ambos sexos, que fueron promovidos con especial solicitud por el obispo Cipriano y dieron excelentes y numerosas pruebas de sí también en el tiempo de la persecución. Estos ascetas continuaron existiendo a todo lo largo del siglo IV y resulta evidente que crecieron en número e importancia, puesto que los sínodos de esta época se ocupan reiteradas veces de este tema y toman disposiciones que los empujan más y más en la dirección de la vida en común[63]. El rango y la propagación del ascetismo son quizá una de las razones de que en comparación con el restante desarrollo de la vida intraeclesial en África del norte, el monacato propiamente dicho apareciera aquí en fecha relativamente tardía. Es cierto que se ha demostrado insostenible la tesis, según la cual el monacato de África del norte debe exclusivamente a san Agustín su origen, su organización básica y su primera expansión[64]. En efecto, el mismo Agustín atestigua que hacia el año 400 existían en Cartago varios monasterios que no pudieron surgir de su personal iniciativa, puesto que en ellos se profesaba, por lo menos por parte de un grupo de monjes, una idea del monacato diametralmente opuesta a la agustiniana[65]. Los rasgos de estos grupos, censurados por Agustín con la mayor severidad, su porte extravagante, su repudio al trabajo manual, la complacencia con que se ostentaban, y sobre todo el subjetivismo y la arbitrariedad de su exposición de la Escritura, revelan influjos mesalianos[66]. También se expresa en térmi-

63. Véase G. FOLLIET, *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain*, SA 46 (1961) 25-44. Sobre los acuerdos de los sínodos de Cartago de 349, 390, 397 y del de Hipona de 393, ibid. 31-34.

64. Así, siguiendo a P. MONCEAUX, *Saint Augustin et saint Antoine*, en *Miscell. Agostiniana* II, Roma 1931, p. 61-89, especialmente J.M. DEL ESTAL en una serie de artículos en «La Ciudad de Dios» 169-172 (1956-59) y últimamente en StudMon 3 (1961) 123-136.

65. *Retract.* 2, 47: *cum apud Carthaginem monasteria esse coepissent*. A ruegos del obispo Aurelio de Cartago intervino AGUSTÍN con su escrito *De opere monachorum* en la violenta polémica que había surgido acerca de estos monasterios.

66. Cf. G. FOLLIET, *Des moines euchites à Carthage en 400-401*, Stpatr 2 (TU 64, Berlín 1957) 386-399.

nos severos respecto de los monjes itinerantes, los cuales con su porte indigno desacreditaban al entero estado monástico, y en los que pueden descubrirse claramente singularidades orientales [67]. Por consiguiente, si bien no se puede tener a Agustín por «padre» del monacato africano [68], sin embargo hay que reconocerle el mérito de haber dado origen a un monaquismo que llevaba el sello de su espíritu y que por su calidad estaba llamado a ser un importantísimo factor de vida interna de la Iglesia, primeramente en la Iglesia de África del norte y luego, con su influjo continuado, también en el cristianismo occidental.

La regla conventual de san Agustín

Para la modelación de este monacato fue normativa en primera línea la dirección personal de los dos monasterios fundados por Agustín en Hipona, el monasterio de laicos, presidido por él en calidad de presbítero, y el posterior *monasterium clericorum* episcopal, como él mismo lo llama [69]. La intensa investigación dedicada en época reciente al problema de la regla agustiniana ha llevado a la conclusión de que Agustín consignó también por escrito sus ideas sobre la organización de la vida conventual. Un amplio análisis de la tradición manuscrita de todos los textos *ad hoc* ha dado como resultado que el llamado *praeceptum* (anteriormente *regula tertia* o *recepta)* es el único que puede pretender ser tenido por la regla monástica de san Agustín [70], resultado que se ve confirmado por la comparación de este texto con el resto de los escritos de Agustín, especialmente con *De opere monacorum*, cuya marcada afinidad de estilo y fondo es bien comprobable [71].

---

67. Caracterización del monaquismo itinerante: AGUSTÍN, *De opere monachorum* 28, 36.

68. Tampoco la declaración de Petiliano, según el cual Agustín habría introducido *hoc genus vitae (scl. monasteriorum et monachorum)*, puede entenderse en este sentido, cf. B. QUINOT, RevÉAug 13 (1967) 15-24.

69. *Sermo* 355, 2.

70. El resultado está expuesto por L. VERHEIJEN en el tomo I de *La règle de s. Augustin;* ibid. 417-437, la edición crítica del «Praeceptum», una trad. alemana en A. ZUMKELLER, *Mönchtum* (²1968) 333-342. El tomo II de L. VERHEIJEN contiene la historia de la investigación sobre la cuestión de la regla agustiniana; acerca de Verheijen, cf. A. MANRIQUE *Misc. patristica*, Homenaje P.A.C. Vega, El Escorial 1968, 289-328.

71. Véase T.I. VAN BAVEL, «Augustiniana» 9 (1959) 12-17. Un comentario del «Praeceptum» elaborado conjuntamente por éste y por L. VERHEIJEN pondrá todavía más en claro esta afinidad.

Los reparos contra la paternidad literaria de Agustín que se pudieran derivar de la poco lógica sucesión de las ideas o del hecho de que Agustín no menciona este texto en las *Retractationes* — por lo demás, el catálogo de los escritos de Agustín compilado por Posidio es en todo caso incompleto —, pierden fuerza si se admite que dicho texto estaba destinado únicamente al uso interno, no a ser incluido entre las publicaciones. Cierto que todavía está por resolver la cuestión de la fecha de la regla, ya que se pueden aducir razones en favor tanto de un cómputo relativamente temprano (poco antes del 400), como de otro más tardío (hacia 425/426)[72].

La tentativa de resaltar lo específicamente agustiniano en su modo de entender el monaquismo no puede pasar por alto que Agustín sólo llegó a formarse tal idea tras un largo proceso que estaba condicionado por las etapas de su itinerario religioso. Cada una de éstas le dio pie para repensar a fondo su ideal ascético y para realizar bajo formas concretas las convicciones así adquiridas. Las *Confesiones* permiten reconocer claramente que ya el primer contacto de Agustín con el monaquismo en Italia contribuyó a marcar para siempre su concepción de la ascética cristiana. Sin embargo, ya entonces advirtió el mismo Agustín que el anacoretismo en sentido propio no resultaba practicable en su caso personal, aun cuando habla de él con admiración[73]. En la *vita communis* que Agustín fundó en su casa paterna de Tagaste a su regreso de Italia, junto con algunos compañeros de los mismos sentimientos, se percibe ya — al lado de ciertos rasgos comunes a todo cenobitismo, como la separación del mundo y la renuncia al matrimonio — una peculiaridad agustiniana: el alto rango que se asigna a la actividad del espíritu, a la penetración contemplativa de la revelación cristiana. No obstante, todavía no se podrá llamar *monasterium* en sentido pleno a la comunidad de Tagaste, ya que es palmario que no se exige la renuncia a la propiedad personal a todos sus miembros y que estos mismos proceden en su mayoría de la clase ilustrada.

---

72. En favor de la fecha temprana, además de I. VAN BAVEL y L. VERHEIJEN, especialmente D. SANCHIS, StudMon 4 (1962) 7-33; en favor de una fecha más tardía, últimamente A. SAGE, RevÉAug 14 (1968) 128-132.

73. AGUSTÍN, *De mor. eccl. cath.* 31, 67.

Estas restricciones se ven suprimidas en las dos fundaciones de Agustín en Hipona, en las que trata ahora de realizar el ideal monástico concebido ya definitivamente. Como específicamente agustinianos podrán señalarse los rasgos siguientes de la vida monástica de Hipona: 1) La *vita communis* se concibe como una de las mayores posibilidades de realizar el amor de Dios y del prójimo sobre la base de una *amicitia* entendida en sentido profundamente cristiano, la cual une a todos [74]. 2) La vida de la comunidad viene animada por la atmósfera de una gran amplitud en las relaciones mutuas y con el superior, la cual está determinada por la libertad que procede de la gracia [75]. 3) Por lo que hace a la *lectio*, o sea al estudio religioso en sentido lato, se pide para ella y se le garantiza un puesto que confiere al monasterio agustiniano una característica atención vigilante y una apertura intelectual con respecto a todas las cuestiones que tengan importancia religiosa [76]. 4) El *monasterium clericorum* viene puesto decididamente al servicio del apostolado, con lo cual el monaquismo agustiniano recibe una orientación marcadamente apostólica y queda ligado eficazmente a la *ecclesia* [77].

Este ideal monástico agustiniano siguió influyendo de dos maneras en épocas subsiguientes; primero, directamente en el ámbito de la Iglesia norteafricana en los monasterios que fundaron en estas regiones los discípulos y amigos de Agustín y que dirigieron siguiendo su mismo espíritu; luego indirectamente a través del influjo que la regla agustiniana ejerció sobre otras organizaciones monásticas fuera de África. El biógrafo de Agustín, Posidio, destaca con palabras expresas que él mismo conoce personalmente a unos diez hombres que del *monasterium clericorum* de Hipona

---

74. *Praeceptum* I 2: *sit vobis anima una et cor unum in deum.* V 2: *ut in omnibus superemineat caritas. Sermo* 356, 8: *caritatis unitas.*

75. *Praeceptum* VIII 1: *observetis haec omnia cum dilectione . . non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti.* VII 1: el superior es *pater; plus amari adpetat quam timeri.* IV 9: consideración y comprensión con el que falta. III 1 3 5: cordial solicitud por el enfermo.

76. *Praeceptum* V 9-10: Disposiciones sobre la biblioteca conventual; POSIDIO, *Vita s. Au.* 31; *Enarr. in ps.* 99, 12; la *lectio* es la ocupación de los monjes. Estudio de la Escritura: *Ep.* 21, 3; cf. A. PENNA, *Lo studio della Bibbia nella Spiritualità di s. Agostino,* en *S. Augustinus, Vitae spir. Magister* I, Roma 1958, p. 147-168; A. MANRIQUE, *Los monjes y los estudios,* Poblet 1963, p. 13-39.

77. Véase L.M. VERHEIJEN, *Théologie de la Vie monastique,* París 1961, p. 205ss, A. ZUMKELLER, *Biblische und altchristliche Leitbilder des klösterlichen Lebens im Schrifttum des hl. Augustinus,* «Augustiniana» 18 (1968) 5-21.

fueron llamados al episcopado y fundaron monasterios en sus diócesis [78]. Apenas si se puede dudar que éstos dieron a sus fundaciones la regla de Agustín como norma de vida monástica, y que Agustín siguiera influyendo en ellos con sus contactos personales [79]. Una estimación bien fundada establece que hasta su muerte surgieron en África del norte unos 30 monasterios masculinos, que llevaban más o menos la impronta agustiniana. También las fundaciones que se llevaron a cabo a lo largo del siglo v recurrieron las más de las veces al modelo creado por él [80]. Cesáreo de Arles, como también san Benito, le son deudores en sus nuevas creaciones; la *Regula Monasterii Tarnatensis* del siglo VI es en lo substancial una mera adaptación de la regla agustiniana, cuya utilización se acusa también en la *Regula Pauli et Stephani* y en las primeras organizaciones monásticas hispanas [81].

Así, los resultados más recientes de la investigación revelan que Agustín fue también en este sector de la vida interna de la Iglesia un iniciador cuya capacidad creadora sigue influyendo sin cesar en el futuro.

Corrientes antimonásticas

Un fenómeno que tanto llamaba la atención como era el monacato no pudo menos de despertar inmediatamente el interés de círculos paganos, los cuales, por cierto, no se fijaban en la idea que él mismo tenía de sí, sino que las más de las veces lo enjuiciaban únicamente por razón de sus manifestaciones exteriores y así llegaban con frecuencia a valoraciones acusadamente negativas. El emperador Juliano reconoce que los cristianos optan «en gran número» por esta forma de vida, pero en su desvariada ascesis que los impulsa al desierto o los grava con cadenas y argollas al cuello

78. POSIDIO, *Vita s. Aug.* 11: . . *ferme decem, quos ipse novi, sanctos ac venerabiles viros continentes et doctos beatissimus Augustinus diversis ecclesiis, nonnullis quoque eminentioribus, rogatus dedit, Similiter et ipsi monasteria instituerunt et... fratres ad suscipiendum sacerdotium praestiterunt.*

79. El superior del monasterio de laicos de Hadrametum ruega a Agustín en 427 *in regula monasterii instruere* a sus monjes: AGUSTÍN, *Ep.* 216, 6.

80. J.J. GAVIGAN, o.c. 116-144 ofrece un catálogo de los conventos norteafricanos del siglo v según las fuentes literarias y los hallazgos arqueológicos.

81. Cf. L. VERHEIJEN, *La règle de s. Augustin* II 213-217, con mapa. A. MANRIQUE está preparando un estudio sobre el influjo posterior de la regla de s. Agustín hasta Benito de Aniano.

sólo puede ver la acción de un demonio al que se han sometido voluntariamente[82]. El rétor Libanio les achaca una oscura vivencia viciosa que, según él, se oculta bajo su exterior ascético y les imputa la última responsabilidad de la destrucción de los templos paganos[83]. Análogamente piensa Eunapio de Sardes, que les reprocha sobre todo el culto de los mártires —dice que habrían constituido en dioses a esclavos ejecutados por sus delitos— y hasta los acusa de alta traición, pues en 395 habrían facilitado a Alarico en las Termópilas la irrupción sobre Grecia[84]. El historiador Zósimo formula ya el reproche, lanzando aún muchas veces en lo sucesivo, de que los monjes, con su renuncia al matrimonio, carecen de valor para la sociedad humana, y con el pretexto de querer ayudar a los pobres empobrecían a la humanidad con los dones que mendigaban[85]. Duras palabras de crítica tiene también para el eremitismo el ex prefecto de la ciudad de Roma, Rutilio Namaciano; califica de escándalo el hecho de que poco tiempo antes un joven de familia distinguida renunciara a su matrimonio y «se sepultara vivo» (en la isla de Urgo)[86].

Pero también algunos emperadores cristianos hallaron a veces motivos para formulaciones críticas acerca del comportamiento de algunos monjes y no tuvieron reparo en recurrir a enérgicas medidas legales con ocasión de ciertos excesos. Cuando ciertos monjes del desierto de Nitria participaron en 375 en la revuelta de la población alejandrina, que protestaba contra la designación del obispo arriano Lucio, el emperador Valente los forzó sin consideración al servicio militar y les amenazó con graves penas en caso de negativa[87]. También el emperador Teodosio se quejó reiteradas veces de la actitud tumultuaria de los monjes, que en 387 participaron en la revuelta de Antioquía y se destacaron en la destrucción de la sinagoga de Calínico. El año 390 les prohibió incluso establecerse en las ciudades, y un edicto de sus hijos condenó severamente seis años más tarde su intervención turbulenta en

82. Juliano (emperador), *Ep.* 89*b*.
83. Libanio, *Or.* 2, 32.
84. Eunap., *Vitae sophist. p.*, 472s 476.
85. Zósimo, *Hist. nova* 5, 23.
86. Rutilio Namaciano, *De reditu suo* 429-452 515-526.
87. Véase Jerónimo, *Chron. ad a. 375;* Orosio, *Adv. pag.* 7, 33, 3; Cod. Theod. xii 1, 63.

favor de personas que por sus delitos habían sido condenadas a justas penas [88].

También en el ámbito propiamente intraeclesial se produjeron muchas veces tensiones entre el episcopado y el monaquismo, debido a varias causas. Los obispos debían sentirse preocupados ante el nacimiento de una institución que por de pronto se sustraía al control de la autoridad eclesiástica. Ésta podía hacer notar con razón que a veces se fundaban monasterios que no tenían bien asegurada su existencia; que con frecuencia eran admitidos elementos sospechosos, que tras un examen cuidadoso no habrían sido admitidos; que en no pocas ocasiones se nombraban superiores de monasterios que en modo alguno estaban a la altura de su cometido. Así se explica el empeño del episcopado en incorporar el monaquismo como «estado» a la Iglesia y en asentarlo sobre bases organizadas fijadas por ley eclesiástica, como las que establecían por primera vez las disposiciones del concilio de Calcedonia [89]. También la reivindicación de pertenecer a un estado de rango superior al de los obispos, formulada por lo menos de hecho por algunos monjes, dio lugar a fricciones ocasionales [90]. Finalmente, nueva materia de conflicto surgía por el hecho de que la vida rigurosamente ascética de los monjes actuara como un reproche tácito ante la actitud menos abstinente de algunos obispos, motivo que se deja sentir claramente en los recelos del episcopado galo e hispano frente al monacato de los siglos IV y V.

Donde más fuerte se mostró la corriente antimonástica fue en los círculos cristianos de seglares de los siglos IV y V, en los que asumía la forma de una reacción contra el desbordante entusiasmo monástico de la época. También aquí, la discrepancia entre el nuevo ideal ascético y el estilo corriente de vida de la clase alta en las grandes urbes de la antigüedad tardía se sentía como una censura de la que se buscaba una evasión pasando en cierto modo al ataque. En Antioquía atestigua esta actitud con palabras inequívocas el Crisóstomo, cuando afirma que había allí cristianos que calificaban a los monjes de charlatanes y seductores, que atraían

---

88. Teodosio frente a Ambrosio: *monachi multa scelera faciunt,* AMBROSIO, *Ep.* 41, 27; los edictos imperiales: Cod. Theod. XVI 3, 1; IX 40, 16.
89. Véase antes, p. 506.
90. Cf., por ejemplo, ATANASIO, *Ep. ad Dracontium* 10.

a las gentes, las sacaban de su medio habitual y las arrastraban a una vida tétrica en el desierto [91].

En Roma, las damas de las clases superiores que se reunían en comunidades ascéticas, estaban expuestas a las befas mordaces de sus conocidos de otrora. En el sepelio de Blesila, cuya muerte prematura fue atribuida a un ascetismo desmesurado, se produjeron escenas de protesta, en las que se reclamaba que «la canalla monástica» fuese expulsada de la ciudad o arrojada al Tíber [92]. Cuando la distinguida pareja aquitana formada por Paulino y Teresa eligió la vida ascética, predijo san Ambrosio que aquel paso desencadenaría una avalancha de mal humor [93]. También Agustín debió defender en África al monaquismo, algunos de cuyos representantes no dejaban ciertamente de suscitar con su actitud provocativa censuras que todavía más tarde se expresaron también en Cartago [94]. En fin, también en Occidente vino a ser viva, como en Oriente, la resistencia —que nunca se acalló totalmente en los siglos subsiguientes— de padres de familia que se oponían a que sus hijos cambiaran una vida que gozaba de protección en el seno de la familia, para ir a enterrarse en un convento [95].

El humor antimonástico de algunos círculos se expresó finalmente en una discusión a veces de enorme virulencia acerca de la justificación del ideal ascético. Cierto que a estas hostilidades contribuyó a veces una glorificación poco reflexiva y demasiado entusiástica del ideal de la virginidad, que podía interpretarse como una desvaloración del matrimonio cristiano. En Roma, el seglar Elvidio publicó en 382 un escrito que atacaba al modelo de toda virginidad, María, e incluso negaba su virginidad perpetua, invocando para ello a Mt 1, 8; 1, 25; Lc 2, 7; 8, 20. El escrito

---

91. Véase su escrito de apología «Contra los impugnadores del monacato», con el comentario de A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, París 1959, p. 192-210. También GREGORIO NISENO, *De virgin*. 23, 4, se pronuncia críticamente acerca de comportamientos tanto rigoristas como laxos de algunos monjes.

92. JERÓNIMO, *Ep*. 38, 5; 45, 4; 39, 6: la expresión *genus detestabile monachorum*.

93. AMBROSIO, *Ep*. 58, 5.

94. AGUSTÍN, en sus escritos *De opere monachorum* y *De moribus ecclesiae catholicae;* todavía en 411 se expresan críticamente las *Consultationes Zachaei et Apollonii* 3, 3. Acerca de África del norte como patria de este escrito, P. COURCELLE, RHR 146 (1954) 174-193. Cf. también SALVIANO, *De gub. mundi* 8, 14, 19.

95. JUAN CRISÓST., *Contra detrect. vit. mon*, 1, 2; *In Ephes. hom*. 3; AMBROSIO, *De virginibus*, passim.

de réplica de Jerónimo, que entonces se hallaba en Roma, tuvo importancia decisiva por razón de su contenido dogmático [96].

Algunos años más tarde se produjo el ataque de Joviniano contra algunas tesis fundamentales de la ascética cristiana; frente a la alta estima que se mostraba al celibato, afirmaba Joviniano que tenían igual valor los estados de virginidad, de viudez y de matrimonio, ya que, decía, sólo la recepción del bautismo determina el rango del cristiano. Combatió la elevada valoración del ayuno con una tesis, según la cual era igualmente meritorio tomar alimentos con acción de gracias a Dios. A la extremadamente rigorosa respuesta de Jerónimo siguió la condenación de Joviniano por un sínodo romano (390), al que se adhirió Ambrosio de Milán [97]. Éste mismo se vio en la precisión de hacer por escrito una defensa del monacato cuando dos miembros del monasterio masculino de Milán abandonaron su estado e hicieron propaganda de las ideas de Joviniano en la vecina Vercelli [98].

Una vez más salió a la palestra Jerónimo cuando el año 406 el presbítero de Galia meridional, Vigilancio, fustigó no sólo el culto de los mártires y de las reliquias, que él consideraba exagerado, sino sobre todo la sobreestimación del ideal monástico entre el pueblo cristiano. ¿Qué sería, preguntaba él, de una cura de almas bien ordenada, quién ganaría para la virtud a los pecadores y a los hijos del mundo, si todos se fueran a los conventos? Ante tales quehaceres, decía, la retirada a la soledad era una deserción más bien que un combate [99].

Esta reacción antimonástica, que no alcanzó gran éxito en cuanto a su principal intención, tuvo sin embargo notables repercusiones positivas. En la medida en que iba dirigida contra excesos realmente existentes en la ascética y en la forma de vida de algunos monjes, contribuyó a eliminarlos y sirvió para prevenir ulteriores

---

96. JERÓNIMO, *Adv. Helvidium*, PL 23, 183-206; acerca de Elvidio, cf. G. JOUASSARD, en *Mélanges Saumier*, Lyón 1944, p. 139-156; P. ANTIN, *Le monachisme selon s. Jérôme. Théologie de la vie monastique*, París 1961, p. 191-201.

97. JERÓNIMO, *Adv. Jovinianum*, PL 23, 211-238; también AGUSTÍN se pronunció contra Joviniano en sus dos escritos *De bono conjugali* y *De sancta virginitate*. Sobre el sínodo romano, véase Hefele-Leclercq II 78ss. Sobre Ambrosio y Joviniano, cf. F. HOMES DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose* II, Oxford 1935, p. 393-398.

98. AMBROSIO, *Ep.* 63, *ad eccl. Vercell.*

99. JERÓNIMO, *Adv. Vigilantium*, PL 23, 339-352; cf. además *Ep.* 61, *ad Vigilantium.*

desviaciones. La autoridad eclesiástica se vio en la necesidad de encauzar ordenadamente la corriente entusiástica a veces tumultuosa y al fin tuvo la posibilidad de reconocer sin restricciones el monacato en cuanto tal.

XXI. Iglesia y sociedad

BIBLIOGRAFÍA: 1. *General:* S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo,* Roma 1951; M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire,* ed. revis. por P.M. Fraser, 2 vols., Londres 1957; W. Seyfarth, *Soziale Fragen der spätrömischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus,* Berlín 1963; A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey* i-iv, Oxford 1964; J. Vogt, *Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur von 200-500,* Zurich 1965; id., *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschenbild der spätantiken Gesellschaft,* Wiesbaden 1967; J. Gaudemet, *Les Institutions de l'Antiquité,* París 1967; J. Gagé, *Les classes sociales dans l'empire romain,* París [2]1971. N. Baynes, *The Early Church and Social Life. A Selected Bibliography,* Londres 1927; L. Polverini, *Società antica e cristianesimo,* en *Problemi di storia della Chiesa, sec.* ii-iv, Milán 1970, 13-31 (trabajo de investigación); E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* Tubinga 1912; J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus,* Friburgo [2]1929; H.-J. Diesner, *Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins,* Halle 1954; J. Gaudemet, *L'église dans l'empire Romain, IVe-Ve siècles,* París 1958; R. Sierra Bravo, *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia,* Madrid 1967, amplia colección de textos; P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* Londres 1972 (colec. de artículos).

2. *Matrimonio y familia:* L. Godefroy, *Mariage,* en DThC ix, 2077-2113; H. Leclercq. *Mariage,* en DACL x. 1899-1982 (monumentos); id., *Femme,* ibid. v, 1300-53; id., *Alumni,* ibid. i, 1288-1306 (formación del niño); A. Oepke, *Ehe* (Institution), en RAC iv, 651-666; G. Delling, *Ehebruch, Eheleben, Ehescheidung,* ibid. iv, 666-719; H. Karpp, *Eltern,* ibid. iv, 1206-19; J. Gaudemet, *Familie,* ibid. vii, 336-357; N. Ladomierszky, *S. Augustin docteur du mariage chrétien,* Roma 1942; W.J. Dooley, *Marriage according to. St. Ambrose,* Washington 1948; B. Biondi, *Diritto romano cristiano* iii, Milán 1954; F. Delpini, *Divorzio e separazione del conjugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V,* Turín 1956; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain,* París 1958, 514-569; id., *Les transformations de la vie familiale au Bas-Empire et l'influence du cristianisme,* en «Romanitas» 4 (1962) 58-85; V.J. Pospishil, *Divorce and Remarriage,* Nueva York 1967; H. Crouzel, *L'église primitive face au divorce,* París 1971.

3. *El ámbito social.* a) *La Iglesia y la esclavitud:* H. LECLERCQ, *Esclaves,* en DACL V, 387-398; A.G. KIES, *Gedanken des hl. Augustinus über die Sklaverei,* Viena 1942; B. BIONDI, *Diritto romano cristiano* II, Roma 1952, 373-447; W.L. WESTERMANN, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity,* Philadelphia 1955; F. MICHELINI, *Schiavitù, religioni antiche e cristianesimo primitivo,* Bari 1963; M.I. FINLEY (dir.), *Slavery in Classical Antiquity,* Cambridge [2]1968 (bibliografía); W.W. BUCKLAND, *Roman Laws of Slavery,* Londres 1970; H. BELLEN, *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich,* Wiesbaden 1971; J. VOGT, *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung,* Wiesbaden [2]1972; J. VOGT - N. BROCKMEYER, *Bibliogr. zur antiken Sklaverei,* Bochum 1971; J. SCHMIDT, *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique,* París 1973.

b) *Riqueza y pobreza:* R. PÖHLMANN, *Gesch. der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt,* 2 vols., Munich [3]1925; H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum,* Utrecht 1939; H.P. KOHNS, *Versorgungskrisen und Hungerrevolten im spätantiken Rom,* Bonn 1961; A.R. HANDS, *Charities and Social Aid in Greece and Rome,* Londres 1968 (hasta el año 250 d. C. más o menos). Las voces *Almosen, Armenpflege, Armut, Barmherzigkeit* en RAC I: *Gastfreundschaft,* ibid. VIII, 1110-23; *Charité,* en DACL III, 598-653; *Hôpitaux, Hospices, Hôtelleries,* ibid. IV, 2748-70; *Libéralité des fidèles,* ibid. IX, 489-497; *Hospitalité,* en DSAM VII, 815-819; G. UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit,* reimpr. Darmstadt 1959, 130-236; O. SCHILLING, *Reichtum und Eigentum in der altchristlichen Lit.,* Friburgo 1908; W. LIESE, *Gesch. der Caritas,* Friburgo 1922; M. PELLEGRINO, *Salviano di Massiglia,* Roma 1952; S. GIET, *Les idées et l'action sociales de s. Basile,* París 1941; A.T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christian and Ancient Culture,* Washington 1945; J. HUHN, *Ambrosius von Mailand, ein sozialer Bischof,* Fulda 1946; M. PELLEGRINO, *S. Giovanni Crisostomo, Richezza e povertà,* Roma 1947; K. FARNER, *Christentum und Eigentum bis auf Thomas von Aquin,* Berna 1947; E.F. BRUCK, *Kirchenväter und soziales Erbrecht,* Berlín-Heidelberg 1956; A. HAMMAN, *Riches et pauvres dans l'église ancienne,* París 1962 (textos); P. CHRISTOPHE, *L'usage chrétien du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique,* París 1964; W. SCHNEEMELCHER, *Der diakonische Dienst in der alten Kirche,* en *Das diakonische Amt der Kirche,* pub. por H. KRIMM, Stuttgart [2]1965, 61-105; A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale... dans l'antiquité chrétienne,* París 1968.

4. *El ámbito cultural:* P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore,* París [2]1948; H.-I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique,* París [2]1949; R. EISWIRTH, *Hieronymus' Stellung zu Lit. und Kunst,* Wiesbaden 1955; C.N. COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica,* Fondo Cult. Econ., México 1949; H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* Éd. du Seuil, París 1948; trad. cast.: *Historia de la educación en la antigüedad,* Eudeba, Buenos aires 1965; A.H. ARMS-

TRONG y R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, Herder, Barcelona 1964; O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966; A. WIFSTRAND, *Die alte Kirche und die griechische Bildung*, Berna 1967; *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leyden 1971; H. JÜRGEN, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart 1972; W. WEISMANN, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Wurzburgo 1972; J. BOWEN, *Historia de la educación occidental* I, El mundo antiguo, Oriente próximo y Mediterráneo (2000 a.C. — 1045 d.C.). Herder, Barcelona 1976.

En el proceso de cristianización de la población del imperio romano, que se extendió a lo largo de todo el siglo IV, se vio también confrontada la Iglesia con estructuras sociales, con condiciones económicas, con formas de la vida cultural y hábitos de la vida cotidiana de la sociedad de la antigüedad tardía que exigían una toma de posición bajo diferentes aspectos. En las páginas siguientes mostraremos brevemente acerca de qué sectores relevantes de la vida social de la época se pronunció la Iglesia positiva o negativamente; veremos también hasta qué punto persiguió o logró una transformación, en una palabra, en qué terrenos experimentó alguna modificación la sociedad de la antigüedad tardía, de resultas de la existencia y del influjo del cristianismo.

Matrimonio y familia

Al tratar de formular un juicio sobre la valoración que hizo la Iglesia del matrimonio y de la familia en los siglos IV y V, hay que distinguir entre la predicación de los pastores y de los escritores eclesiásticos, con su orientación preponderantemente parenética y moral, y las disposiciones adoptadas por el derecho canónico sobre esta compleja problemática. En primer lugar hay que tomar nota de que la Iglesia aceptó en gran medida las disposiciones del vigente derecho matrimonial profano, como, por ejemplo, las condiciones requeridas para la válida celebración del matrimonio y sus consecuencias, y luego la posición del cabeza de familia y el derecho hereditario [1]. Cuando algunos escritores eclesiásticos señalan contradicciones entre el estatuto matrimonial cristiano y la legis-

1. R. ORESTANO, *Struttura giuridica del matrimonio romano* I, Milán 1951, 410ss.

lación profana sobre el matrimonio, no pretenden rechazar la entera legislación civil sobre el matrimonio. También las usanzas profanas de la celebración de la boda se conservan con frecuencia entre los cristianos, y por parte de la Iglesia sólo son combatidos aquellos rasgos que implican ideas religiosas paganas o cuyos alborozados y a veces desenfrenados festejos repugnan al sentir cristiano [2].

En cambio, tropezaron con franco repudio por parte cristiana aquellas disposiciones del derecho matrimonial romano que adoptaban un criterio diferente a la hora de enjuiciar el adulterio, según lo cometiera el varón o la mujer. Se consideraba injusta una ley que condenaba y castigaba en todo caso al adulterio de la mujer, mientras que sólo sancionaba el del marido cuando había sido cometido con una mujer casada. Tal derecho fue además desaprobado porque forzaba al marido a separarse, mediante un procedimiento prescrito, de su esposa culpable de adulterio, y le quitaba la posibilidad de perdonarla y de salvar el matrimonio [3].

La Iglesia se puso además en oposición aún más radical con el derecho civil matrimonial con su defensa incondicional del principio de la indisolubilidad del matrimonio y la consiguiente recusación de nuevas nupcias de cristianos divorciados conforme al derecho vigente. Es verdad que de algunas declaraciones de escritores y pastores cristianos se ha querido concluir que la Iglesia había permitido nuevas nupcias del marido (no de la mujer) que se había divorciado por razón del adulterio de su esposa. Sin embargo, de un atento análisis de estos pasajes y de su contexto, junto con el examen de todas las tomas de posición del respectivo escritor tocante a la entera problemática, se deduce claramente que la inmensa mayoría de los teólogos cristianos de la época no aprueba las nuevas nupcias de personas divorciadas [4]. Más de una errada interpretación de textos clásicos de padres de la Iglesia depende del hecho de que éstos aprueban, sí, la separación de los

---

2. Esto viene subrayado especialmente por el Crisóstomo, véase P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, 256-259.

3. G. Delling, *Ehebruch*, RAC IV 676s.

4. Este amplio análisis lo ofrece H. Crouzel. *L'Église primitive face au divorce*, París 1971; aquí p. 11-18, con la bibliografía sobre la cuestión. Sólo el Ambrosiaster, *Comm. in ep. ad Rom.* 7, 3-4, 8-11.15.39-40, se pronuncia clara e inequívocamente sobre la licitud de las segundas nupcias del marido divorciado legalmente.

cónyuges en base a las llamadas cláusulas mateicas (Mt 5, 32; 19, 9), pero no se pronuncian sobre la cuestión de las nuevas nupcias, silencio que en modo alguno significa aprobación. En ocasiones se da también el caso de que cristianos que viven en un segundo matrimonio no reconocido, tras la correspondiente penitencia sean admitidos en la comunidad eclesial y a la recepción de la comunión, pero esta práctica sólo se ha de entender como una medida auxiliar en una situación complicada, no como reconocimiento de la legitimidad de tal matrimonio.

Como última motivación de esta actitud fundamental de la Iglesia se aduce lo propiamente nuevo que implica la concepción cristiana del matrimonio: éste no puede considerarse únicamente como un contrato entre los futuros cónyuges que por ciertas razones se pueda rescindir, sino como una unión basada en disposición divina, que recibe su indisolubilidad de esa realidad superior, que Agustín designa como sacramento y que según él se da en virtud de la participación de los casados en la unión que existe entre Cristo y su Iglesia[5]. Es esta cuestión no pudo la Iglesia modificar en lo esencial el derecho vigente, ni siquiera bajo los emperadores cristianos. Un edicto de Constantino del año 331, que por lo menos restringe los motivos de divorcio, pudo, desde luego, estar influido por criterios cristianos, pero el principio de la disolución del matrimonio por *divortium* (separación de común acuerdo) o *repudium* (tras adulterio de una parte) y las nuevas nupcias entonces posibles no viene afectado por tal edicto. Tampoco fue modificado en la constitución de sus hijos (339), aunque sanciona el adulterio con penas más graves[6]. Los obispos africanos, en un acuerdo sinodal (de 407 ó 416), que insiste con total claridad en la prohibición de nuevas nupcias de los divorciados, sea cual fuere el culpable, exige que se apremie para obtener la promulgación de una ley imperial a este propósito; pero todavía el año 449 una disposición del Estado no suprime el principio de la disolución por *repudium*, sino que sólo dificulta una vez más «en interés del hijo» el divorcio, con lo cual equipara jurí-

---

5. AGUSTÍN, *De bono coni.* 7-8, 6-7; *De nupt. et concup.* 1, 10. 17. 21.

6. Cod. Theod. 3, 16, 1, cf. sobre esto y sobre las posteriores leyes imperiales F. DELPINI, *Divorzio e separazione dei conjugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V*, Turín 1956.

dicamente al marido y a la mujer[7]. Así pues, el «giro constantiniano» no aportó en este punto un giro decisivo para la Iglesia.

La propaganda entusiástica, antes descrita, de algunos escritores ascéticos en favor del ideal de la virginidad (cap. XVIII) dio lugar a una reacción entre cristianos que con ello veían injustamente postergado el valor propio del matrimonio cristiano. Esto indujo a algunos padres de la Iglesia a puntualizar y motivar más profundamente su concepción del matrimonio, y así sobre todo el Crisóstomo y Agustín ponen en claro que el rango más elevado que se reivindica para la virginidad en modo alguno debe entenderse como una devaluación del matrimonio[8].

San Ambrosio estimó necesario deshacer los reparos que se hacían valer en favor del Estado contra la propaganda eclesiástica del ideal de la virginidad, reparos que se fundaban en las posibles repercusiones demográficas negativas[9]. La Iglesia no tenía nada que oponer contra disposiciones del derecho civil matrimonial que prohibían el matrimonio en determinados casos, por ejemplo, cuando se trataba del matrimonio entre parientes próximos. Además, dictó por su parte nuevos impedimentos matrimoniales, que resultaban de su concepción de la unión conyugal entre cristianos y aquí también podía influenciar la legislación civil. Así en el siglo IV fueron en aumento las prohibiciones de matrimonios entre cristianos por un lado y paganos o judíos por otro, aun cuando tales matrimonios acarreaban a veces ventajas misioneras: recordemos, por ejemplo, a las damas de la alta clase romana. Los numerosos acuerdos de los sínodos de la época, pese a su prohibición, no consideraron nulos tales matrimonios, sino que se limitaron a imponer penitencias canónicas a los padres o a los cónyuges[10]. El derecho civil fue más allá de la concepción de la Iglesia, en cuanto que prohibió los matrimonios entre cristianos y judíos y proscribió las infracciones con pena de

---

7. Canon de los obispos africanos en Mansi III 799 y 1163; Cod. Just. 5, 17, 8 (del año 449).

8. Sobre el Crisóstomo, véase J. DUMORTIER, «Lettres d'humanité» 6 (1947) 102-166; TH. ZISSIS, «Kleronomia» 1 (1969) 285-310; P. RENTINCK, o.c. 251-280. Sobre Agustín, N. LADOMIERSZKY, *S. Augustin, docteur du mariage chrétien*, Roma 1942. JERÓNIMO, *Ep.* 49 puntualiza su idea expresada en *Adv. Jovinianum*.

9. AMBROSIO, *De virg.* 7, 35-37; AGUSTÍN, *De s. virgin.* 13; JERÓNIMO, *Ep.* 123, 14.

10. *Conc. Illib.*, can. 15-17, *Conc. Arel.* (314), can. 11; *Conc. Hippon.* (393), can. 12; *Conc. Carthag.* (397), can. 12; *Conc. Laod.*, can 10 31; *Conc. Chalc.*, can. 14.

muerte o con las mismas sanciones dictadas contra el adulterio [11].

Mientras que el derecho romano recusaba todo valor jurídico al matrimonio entre esclavos, la Iglesia lo consideró válido, aunque hubo de tener en cuenta los derechos de que gozaban los dueños de los esclavos. Quizá haya que atribuir a influjo de la Iglesia el que una ley de Constantino prohibiera al amo de esclavos disgregar a familias de esclavos mediante división de sus posesiones [12]. Si los esclavos no pertenecían al mismo señor, la Iglesia hacía depender el reconocimiento de tal matrimonio del consentimiento de ambos señores. El verdadero problema era aquí el matrimonio entre esclavos y libres, que estaba prohibido por el derecho profano. La Iglesia podía y quería reconocer por su cuenta tales matrimonios, pero exigió la manumisión del esclavo antes de la celebración del matrimonio, de modo que en realidad tales matrimonios dependían del arbitrio del dueño del esclavo [13].

La Iglesia modificó además el sentido y la extensión de los derechos que la *patria potestas* daba al padre tocante al matrimonio de sus hijos. Quería que no se considerase tanto como derecho, sino más bien como solicitud por el hijo. En este punto reconoció también el derecho de intervención de la madre y por último dejó en libertad al hijo para recusar al cónyuge designado por el padre [14].

Finalmente, la Iglesia dio una nueva dimensión a la relación entre los esposos, con lo cual fundamentó la vida conyugal sobre bases incomparables más profundas. Esta relación debe estimarse en principio conforme al modelo de la unión existente entre Cristo y su Iglesia. Conforme a esto su fundamento es el amor, la *caritas coniugalis*, que conoce perfectamente un orden jerárquico de la vida conyugal y familiar, pero que suprime toda desigualdad legal en una comunidad de vida espiritual y religiosa [15]. Esta *caritas*, aun reconociendo por principio al esposo

---

11. Cod. Theod. 16, 8, 6 (339), 3, 7, 2 (388). 12. Cod. Theod. 2, 25, 1 (325).

13. Sobre el matrimonio de esclavos cristianos, véase R. ORESTANO (nota 1) I 420ss.

14. AGUSTÍN, *Ep.* 254 (sobre el papel de la madre); AMBROSIO, *De virg.* 1, 9, 56; 10, 58; *De virginit.* 5, 25. Algunos padres sostienen en todo caso el derecho ilimitado del padre.

15. AMBROSIO, *Exaem.* 5, 7, 18; AGUSTÍN, *De bono coni.* 7; *C. Faust.* 19, 26; 23, 8; *Sermo* 51, 13; JERÓNIMO, *Ep.* 77, 10; CRISÓST., *In Gen. hom.* 45, 2; *In ep. 1 ad Cor. hom.* 19, 1; 26, 8; *In ep. ad Eph. hom.* 20, 2.

el papel dirigente, le sustrae sin embargo la dureza del *dominus* y *gubernator praepotens* del derecho romano en el matrimonio, hace de la *reverentia mulieris* una subordinación al marido aceptada voluntariamente, que ahora no se motiva ya con la desigualdad de los sexos, sino con la posición y el papel de la mujer en la vida familiar[16]. Tal igualdad entre los esposos obliga a igual fidelidad, por lo cual enjuicia con igual severidad las faltas contra ésta y hasta en el fondo estima incluso más grave el adulterio del marido, que como cabeza de la familia está obligado a un comportamiento ejemplar[17].

Cuando los escritores y pastores cristianos de la época ensalzan en su predicación como virtudes de la mujer la *pudicitia* y *castitas coniugalis*, resaltan como modelos las figuras de Susana y de María y caracterizan como su excelente quehacer la solicitud por el esposo y por los hijos, todos estos hechos son avances positivos, sobre todo en atención a diversos rasgos de la vida social de entonces; difícilmente puede verse aquí una actitud antiemancipatoria de la Iglesia, aun cuando la realidad quedara constantemente por debajo del ideal proclamado.

También la relación entre padres e hijos experimentó bajo el influjo del cristianismo una modificación, cuyas repercusiones en la sociedad de la antigüedad tardía se han hecho perceptibles con toda claridad. También la Iglesia reconoce a la autoridad paterna el papel principal frente al hijo, aunque atenúa su carácter absoluto, pues la valora más como deber que como derecho, suaviza la *patria potestas* en sentido de *paterna pietas*, y sobre todo trata de otorgar a la madre mayor influjo en la educación del hijo[18]. Se acumulan las exhortaciones a los padres, recomendándoles ser para sus hijos educadores comprensivos y modelo en la vida[19]. La autoridad paterna tiene sus límites allí

16. BASILIO, *Hom. in ps.* 1,3; AMBROSIO, *Exaem.* 5, 7, 19; sobre Agustín, cf. también F.-J. THONNARD, *La morale conjugale selon s. Augustin*, RevÉAug 15 (1969) 113-131; aquí 127ss.

17. AGUSTÍN, *De conjug. adult.* 2, 7.

18. H. KARPP, *Eltern*, RAC IV 1206-19, M. ROBERTI, *Patria potestas e paterna pietas* en «Studi Albertoni» I (1935) 257-270; R. LAPRAT, *Le rôle de la mater familias romaine d'après s. Augustin*, RMA 1 (1945) 129-148.

19. BASILIO, *Moral.* 76, 2; *Exaem. hom.* 9, 4; GREG. NACIANCENO, *Or.* 7, 5; *Const. Apost.* 4, 11. Sobre el Crisóstomo, J. DUMORTIER, RechSciences humaines 15 (1947) 222-238.

donde se pretende privar al hijo de la libre opción por la fe cristiana o forzar a la hija a ingresar en el claustro por consideraciones materiales[20]. Los padres que descuidan su deber de sustentar a sus hijos deben ser sancionados con penas eclesiásticas, como también se hace presente a los hijos el deber de atender a sus padres si se hallan en necesidad[21].

Hasta qué punto estaba justificada la insistencia de la Iglesia en la solicitud por el hijo lo muestran algunos rasgos sombríos en la vida de la sociedad de la baja antigüedad. San Agustín sabe de padres que renuncian a procrear más de uno a tres hijos porque no quieren obligarlos a tener un día que pedir limosna[22]. Ya el sínodo de Elvira excluye a perpetuidad de la comunión de la Iglesia a «las madres u otros deudos» que con vistas al lucro exponen a sus hijos a la prostitución[23]. La práctica existente en clases pobres, de vender a sus hijos y de privarlos así las más de las veces de su libertad, viene condenada abiertamente por la Iglesia, aunque perdura tenazmente, puesto que las leyes imperiales deben todavía prohibirla en 391 y 451[24].

El abandono de los niños («expósitos»), sumamente propagado en la antigüedad, tropezó ya en fecha temprana con la severa reprobación de la Iglesia, que veía en ello una consecuencia bárbara de la *patria potestas*[25]. Los escritores eclesiásticos combaten en primer lugar las causas de esta mala costumbre, que según ellos no se debe en primera línea a estrecheces económicas, sino a la postura utilitarista del cabeza de familia, que no quiere tener que repartir sus bienes entre un grupo numeroso de hijos. Pero todavía deploran más la suerte de los expósitos, los cuales, dicen, caso que se liberen de la muerte, las más de las veces están condenados a llevar una vida de esclavos, de mancebos de pederastas o de prostitutas[26].

Una ley de Constantino del año 331 impone una primera res-

---

20. BASILIO, *Ep.* 276; 119, 18; JERÓNIMO, *Ep.* 54, 3.
21. *Conc. Grangr.*, c. 15 y 16; AMBROSIO, *Ex. ev. Luc.* 8, 73; AGUSTÍN, *In Joh. tr.* 30.
22. AGUSTÍN, *Sermo* 57, 2.
23. *Conc. Illib.*, can. 12.
24. BASILIO, *Hom.* 6, 4; *In ps.* 14, 2, 4; AMBROSIO, *De Nab.* 5, 24; *De Tob.* 8; Cod. Theod. 3, 3, 1; *Nov. Val.* (III) 33. Constantino había permitido todavía la venta de niños en casos de necesidad: Cod. Just. 4, 43, 2.
25. JUSTIN., *Apol.* 27; MIN. FEL., *Oct.* 31; TERTULIANO, *Ad nat.* 1, 15.
26. LACT., *Div. Inst.* 6, 20.

tricción de esta práctica, en cuanto que deniega al padre del niño el derecho a reclamar más tarde a los padres putativos la devolución del expósito, pero la práctica misma sigue siendo tolerada y sólo bajo Valentiniano I es sancionada con ciertas penas bajo el influjo de la Iglesia[27]. Basilio, Ambrosio y Agustín muestran claramente que incluso en su tiempo se tropieza muchas veces con ella; Agustín refiere que las *virgines sacrae* recogen con frecuencia a tales niños y los llevan a bautizar[28]. El año 412, el emperador Honorio debe volver todavía a subrayar la criminalidad del abandono de los niños[29]. Los acuerdos de dos sínodos galos exigen que quien acoja a un expósito lo comunique a la Iglesia, la cual cuidará de que tras un plazo de espera de diez días sea entregado definitivamente el niño a los padres de adopción[30]. Son, por tanto, los cristianos particulares los que acogen a tales niños, actitud de caridad cristiana que viene aprobada y fomentada por la Iglesia. Numerosas inscripciones funerarias cristianas dan a entender la excelente relación que había ligado en vida a los padres putativos y al *alumnus* (ὁ θρεπτός)[31]. Bajo el emperador Anastasio (491-518) existen en Oriente orfanatos (ὀρφανοτροφεῖα) dirigidos por la Iglesia, y una ley del emperador Justiniano I habla por primera vez de asilos eclesiásticos que acogen especialmente y educan a niños expósitos (βρεφοτροφεῖα), los cuales surgieron por tanto a más tardar en la segunda mitad del siglo V[32]. El Estado en cuanto tal no desarrolló en este punto iniciativas propias, sino que las confió, como también en otros casos, a la cáritas de la Iglesia.

También en la cuestión de la adopción se impone una práctica influenciada por el cristianismo. Mientras que según el derecho romano es una vez más incumbencia de la patria potestad, pero las más de las veces está condicionada por intereses económicos, pues se busca un substituto del heredero difunto o no habido,

---

27. Cod. Theod. 5, 9, 1 (331); Cod. Just. 8, 51, 2 (374).
28. BASILIO, *Ep.* 199, 33; AMBROSIO, *Exaem.* 8, 6; AGUSTÍN, *De nupt. et concup.* 1, 15, 17; *Ep.* 98, 6.
29. Cod. Theod. 5, 7, 2 (412). Sólo Justiniano I, en 529, reglamenta definitivamente la situación jurídica del expósito, que en principio debe ser «libre» y no puede ser convertido en esclavo o *colonus:* Cod. Just. 8, 51, 3.
30. *Conc. Vasense* (Vaison), can. 9 y 10 (442); *Conc. Arel.* II, can. 51.
31. Ejemplos en H. LECLERCQ, *Alumni,* DACL I 1295-1301.
32. Cod. Just. 1, 2, 17. 22.

ahora también la mujer obtiene el derecho de adopción, la acogida de un niño como hijo se enfoca primariamente como asistencia al niño huérfano y viene recomendada por la Iglesia como obra de misericordia [33].

La Iglesia, como ya la medicina de la antigüedad, combatió con el mayor empeño y sancionó con graves penas eclesiásticas el aborto, que había alcanzado gran propagación al final de la república romana y a todo lo largo del imperio [34]. Agustín se vio enfrentado con una dificultad teorética, puesto que no se podía fijar con certeza el momento de la animación del feto como ser humano, aunque es absolutamente claro su repudio sistemático de la interrupción de la gestación en cualquier tiempo. Como ya antes Tertuliano, y de acuerdo con los principios médicos de aquella época, admitía la práctica de la embriotomía por el médico cuando era ésta la única posibilidad de salvar la vida de la madre [35].

Cuando los emperadores Severo y Antonino imponían penas al aborto por una mujer casada, considerado como *crimen extraordinarium*, lo razonaban diciendo que ésta privaba a su marido de su hijo; en cambio, gozaba de inmunidad la prostituta que practicaba el aborto. Los escritores eclesiásticos ven en el aborto un doble homicidio, el suicidio de la madre que practica el aborto, cuyo acto tiene con frecuencia consecuencias mortales para ella misma, y el homicidio cometido con el niño nonato [36]. La legislación sinodal de la Iglesia se ocupó desde comienzos del siglo IV con esta cuestión y defendió intrépidamente el derecho a la vida del niño no nacido [37]. Apenas si se puede dudar de los efectos positivos que tuvo la constante llamada a la conciencia de los cristianos en esta materia por la Iglesia.

Menos numerosos y aprovechables son los testimonios de

---

33. RAC I 102s; *Const. Apost.* 4, 1-2.

34. F. J. DÖLGER, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, JbAC 4 (1934) 1-61 280-282; luego J.H. WASZINK, *Abtreibung*, RAC I 56-60.

35. AGUSTÍN, *Enchir.* 23, 85s; *Quaest. de Exodo* 80; *De nupt. et concup.* 1, 15; *C. Faust.* 15, 7; *De mor. eccl. cath.* 2, 18, 65; *Sermo* 10, 5; 267, 3.

36. *Const. Apost.* 7, 3, 2; BASILIO, *Ep.* 118, 2.8; 186, 2; 199, 3; 217, 52; CRISÓSTOMO, *In ep. ad Rom. hom.* 24, 4; *In Mt hom.* 28, 5; AMBROSIO, *Exaem.* 5, 58; JERÓNIMO, *Ep.* 22, 13; 121, 4.5.

37. *Conc. Illib.*, can. 63 y 68; *Conc. Ancyr.*, can. 21; *Conc. Ilerd.*, can. 2 (546).

las fuentes sobre la situación del hijo natural, que en Grecia y en Roma era muy desfavorable y, a lo que se ve, tampoco pudo ser muy influenciada por la Iglesia. Agustín no estima autorizados para heredar a los hijos nacidos de incesto, mientras que Jerónimo se opone a que el hijo natural haya de pagar por las culpas de sus padres[38].

Desgraciadamente, en las fuentes de la época no se hallan descripciones circuntanciales de la vida conyugal y familiar de todos los días, y así tampoco se pueden determinar las repercusiones de ésta en la sociedad de entonces[39]. El Crisóstomo traza a veces la imagen ideal de la vida de familia cristiana, que según una comparación preferida por él debe manifestarse como «Iglesia en pequeño». Según esto, una atmósfera religiosa une a padres, hijos y servidumbre en una comunidad en el Espíritu Santo, que está marcada por la paz y armonía. Al padre de familia incumbe el deber de instruir en la fe a la esposa, a los hijos y a los esclavos, de leer con ellos la Sagrada Escritura y de cuidar de la oración en común[40]. Cierto que no faltaron familias que trataron de vivir conforme a este ideal, como se desprende especialmente de inscripciones y monumentos o de las relaciones, quizá algo idealizantes, de los tres capadocios sobre sus propias familias[41], aunque no es posible pronunciarse con seguridad sobre la extensión de su irradiación.

El sector social

La reforma del imperio, cuyas bases fueron sentadas por el emperador Diocleciano y que fue consumada por Constantino I, tuvo consecuencias de gran envergadura para la estructura social del imperio. En la monarquía absoluta implantada por ellos se concentraba toda la autoridad política en la persona del emperador, que para su ejercicio disponía de una administración im-

---

38. AGUSTÍN, *Quast. sup. levit.* 76.

39. GAUDEMET, *La transformation de la vie familiale au Bas-Empire et l'influence du christianisme,* «Romanitas» 5 (1962) 58-85.

40. Citas en P. RENTINCK, o.c. 277-280.

41. DACL II 1015-54; V 1099-1102 1853-1856; GREG. NACIANCENO, *Or.* 18, 8; 43, 12; BASILIO, *Ep.* 223, 3; GREG. NISENO, *Vita Macr.,* passim; cf. también SALVIANO, *Ep.* 4, 11-14.

perial central rigurosamente organizada, la cual a su vez tenía necesidad de una burocracia notablemente ampliada, así como de un extenso aparato de control[42]. La autoridad así concentrada por un lado, creó nuevas dependencias por el otro. Una de sus repercusiones más inmediatas se hizo sentir en el sistema fiscal, que debían proporcionar los recursos enormemente elevados con que poder pagar a los funcionarios y mantener al ejército. Los impuestos recaudados sin piedad afectaban con especial dureza a las pequeñas manufacturas, así como a los agricultores y a los pequeños colonos, tanto más cuanto que una constante elevación de los precios suponía un gravamen adicional[43].

A fin de evadirse de aquella situación de presión, muchos de los últimamente mencionados se pusieron como *coloni*, con bienes y familia, bajo la protección de un latifundista; pero esto, en realidad, no hacía sino trocar su anterior «libertad» por una dependencia todavía más dura. En efecto, una ley de Constantino (332) los ligó a perpetuidad a ellos y a sus descendientes a la gleba de su nuevo señor, y leyes ulteriores redujeron su *status* de libres a simple teoría. Juntamente con las posesiones del Estado, un elevado porcentaje de la tierra cultivada estaba en manos de una clase superior pequeña en número, que explotaba sin consideración sus privilegios económicos, incluso para el establecimiento de los precios, y de resultas de su poder se hallaba también en condiciones de repeler tentativas de un control más severo de parte de la burocracia provincial[44]. Los decuriones, titulares de un cargo originariamente honorífico en la administración de las ciudades, ahora no sólo debían responder con sus bienes de la prestación tributaria de estas ciudades, sino que además fueron vinculados, a una con sus herederos, a este cargo por la fuerza de la ley[45].

A una presión todavía más rigurosa fueron sometidos los trabajadores en las fábricas del Estado (talleres de tejidos e hilaturas, de acuñación de monedas, fábricas de armas, las grandes panaderías de las capitales), caso que no fueran ya esclavos, así

---

42. Sobre forma de gobierno y burocracia, véase A.H.M. Jones, o.c. I 321-410.
43. Sobre el sistema fiscal, ibid. 448-469.
44. Ley de 332 Cod. Theod. 5, 17, 1. Sobre el colonato, P. Palasse, *Orient et Occident, à propos du colonat romain au Bas-Empire*, Lyón 1950.
45. Véase A.H.M. Jones II 737-757, y W. Schubert, ZSavRGrom 86 (1969) 287-333.

como las personas que pertenecían a determinadas profesiones (comerciantes, propietarios de empresas menores de transportes y otros). Sus *collegia*, en que estaban reunidos por profesiones, fueron transformados en una especie de gremios forzosos, a cuyos miembros fue prohibido cualquier cambio de profesión, las más de las veces incluso el cambio de puesto de trabajo, y ni siquiera se les permitía ingresar en el ejército. Con ello quedaba suprimida prácticamente la posibilidad de ascenso social, así como de toda movilidad en el entramado de la sociedad. La remuneración del trabajo consistía, como en el caso de los esclavos, en sustento y habitación, más un exiguo salario en efectivo. La tentativa de evadirse de tal situación por medio de la fuga venía sancionada con severos castigos, que afectaban especialmente a quienes ofrecían refugio a algún fugitivo. Se osaba incluso la huida a través de la frontera, como lo muestran las amargas palabras de Salviano, según el cual muchos buscaban entonces la *humanitas* romana entre los bárbaros porque ya no podían soportar la bárbara inhumanidad de la patria [46]. El Estado trataba de remediar la creciente falta de mano de obra, colocando en sus fábricas a condenados por los tribunales y a vagabundos. La serie de leyes que se sucedían con rapidez muestra en primer lugar hasta qué punto el Estado se veía ya en aquel tiempo desbordado por los problemas económicos, y su contenido revela también una actitud profundamente inhumana para con la gran masa de los socialmente débiles. Así, el contraste no liquidado entre los *potentiores* y los *humiliores* vino a convertirse en un importante factor en el proceso de disolución del imperio romano de Occidente. ¿Qué postura adoptó la Iglesia en tal situación?

a) Los poderosos y los dependientes

Ni la monarquía absoluta del bajo imperio romano ni su organización económica, ni tampoco las estructuras fundamentales de la sociedad de entonces fueron discutidas sistemáticamente por la Iglesia. Cierto que ésta veía las durezas y las injusticias

---

46. SALVIANO, *De gub. dei* 5, 21. Véase N. CHARBONNEL, *La condition des ouvriers dans les ateliers impériaux aux IVe et Ve siècles* en *Aspects de l'Empire Romain*, París 1964, 61-93; 88-92: tabla de las leyes.

que entrañaba el conjunto de aquellas condiciones, las sintió también como tales, pero las enjuició como consecuencias del pecado, que en cuanto tales debían ser soportadas. Ni se planteó la modificación de las organizaciones existentes, por ejemplo por la vía de la violencia, ni la aprobó. Esta postura fundamental aparece especialmente clara tanto en el enjuiciamiento de la esclavitud de la antigüedad, como en su comportamiento práctico con los que estaban sujetos a ella. Según san Agustín, la esclavitud contradice sin género de duda a la voluntad de Dios, que creó al hombre libre; sin embargo, la injusticia y la violencia han causado la desigualdad entre los hombres, así como el pecado ha hecho al hombre incluso como ser individual, lo cual es todavía más grave, esclavo de su propia pasión. Esta doble forma de esclavitud perdurará hasta el fin de los tiempos, «hasta que cese la maldad y sea desposeído todo dominio y poder humano y Dios sea todo en todas las cosas»[47]. Cuandoquiera que los padres de la Iglesia hablan de la suerte de los esclavos, aun fustigando con duras palabras su tratamiento inhumano, no exigen la eliminación de la esclavitud por ley ni por revolución[48]. La consideran en cierto modo como parte integrante y necesaria de la organización económica de entonces o como una forma de propiedad, por lo cual respetan también en conjunto las disposiciones vigentes del derecho civil relativas a los esclavos. La Iglesia misma toma esclavos a su servicio y en su propiedad cuando le vienen trasferidos por legados y, si se da el caso, defiende este derecho suyo de propiedad sobre ellos.

Al mismo tiempo, sin embargo, intervino con tanta decisión y universalidad para lograr que fuese aliviada la suerte de los esclavos, como no lo hizo ninguna otra institución ni ningún otro grupo social del mundo. Cuando el señor y el esclavo eran cristianos, podía por lo menos la Iglesia aflojar en gran manera la relación de dominio entre ambos mediante su proclamación de que ante Dios no había distinciones sociales, pues todos los bautizados eran hermanos, hijos del mismo padre celestial, al que oran

47. AGUSTÍN, *De civ. dei* 19, 15; GREG. NISENO, *In Eccl hom.* 4; CRISÓSTOMO, *In Gen. hom.* 4; *De Lazaro hom.* 6, 7-8.

48. *Conc. Gangr.*, can. 3; AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 124, 7-8. Tampoco SALVIANO, *De gub. dei* 43, 6, que atribuye la culpa de los desafueros de los esclavos más bien al mal trato que les dan sus señores, incita a la rebelión.

emperadores y mendigos, esclavos y señores[49]. Así pues, en el culto no se separa a los esclavos de los libres, el matrimonio de los esclavos es tenido por válido, los esclavos tienen acceso a los cargos de la Iglesia si su dueño consiente en ello o incluso le otorga la libertad.

La predicación cristiana exige constantemente que esta apreciación de los esclavos tenga su correspondencia en el trato que se les da en una familia cristiana. Esto implica no sólo vestidos y alimentos, omisión de toda crueldad aun en el castigo de un esclavo culpable, sino positiva bondad y suavidad, pero sobre todo la solicitud por su bien religioso, instrucción en la fe por los señores, participación en la oración en común de la familia[50].

Al influjo de la Iglesia se debe el que a partir del siglo IV tuviera una amplia expansión la manumisión de esclavos. Dado que la Iglesia estimaba legítima la posesión de esclavos, tenía que limitarse a recomendar su emancipación, lo hizo con la mayor insistencia e incluso rescató a esclavos con sus propios medios.

Sin embargo, no siempre el esclavo juzgaba la libertad como un fin apetecible, puesto que ésta no le proporcianaba sin más seguridad social. Por esta razón el Crisóstomo aconseja que antes de manumitir a esclavos se les haga aprender un oficio que les garantice su sustento[51]. En este contexto se explica el hecho de que parte de los esclavos se pronunciaron contra su manumisión cuando Melania la Joven y su esposo Poniano al consagrarse al ascetismo dieron libertad a algunos millares de esclavos de sus posesiones que, sin embargo, prefirieron permanecer al servicio de alguno de sus parientes[52].

A esta intervención de la Iglesia en favor de la voluntaria

---

49. Remite constantemente a la carta a Filemón; cf. CIRILO JEROSOLIM., *Cat.* 15, 23; GREG. NACIANCENO, *Or.* 7, 23; 40, 18; CRISÓST., *In ep. ad Philem.* (entero); *In ep. I ad Cor. hom.* 19, 4; *In ep. ad Eph. hom.* 22 (toda); *In ep. ad Hebr. hom.* 25, 3; LACT., *Div. Inst.* 5, 14 ; AGUSTÍN, *Ep.* 23, 1; *Enarr. in ps.* 32, 2, 29; *Sermo* 58, 2; 59, 2; 211. Sobre el concepto de «fraternidad» en la alta patrística, véase J. RATZINGER, *Fraternité*, DSAM 5, 1151-55, con bibliogr. 1166s.

50. *Const. Apost.* 4, 6, 4; CRISÓST., *In ep. ad Eph. hom.* 22; *Conc. Illib.*, can. 5; AMBROSIO, *Ep.* 2, 31; AGUSTÍN, *De civ. dei.* 14, 14-15; *Expos. ep. ad Gal.* 64; MÁXIMO DE TURÍN, *Sermo* 36-3; PEDRO CRISÓL., *Sermo* 26.

51. *Const. Apost.* 4, 9; CRISÓST., *In ep. I ad Cor. hom.* 40, 5; AGUSTÍN, *Sermo* 31, 6; 356, 3.7.

52. GERONCIO, *Vita s. Melan.* 10, y PALADIO, *Hist. Laus.* 61, 52; PAULINO DE NOLA, *Carm.* 21, 251-263.

liberación de los esclavos se debe sin duda el que el emperador Constantino otorgara en 331 a la Iglesia el derecho de proceder con un acto especial dentro de la casa de Dios a la manumisión de esclavos con todas las consecuencias jurídicas que estaban vinculadas a la manumisión de derecho civil. En la celebración de esta *manumissio in ecclesia* el señor presentaba su esclavo al obispo, y en presencia de la comunidad se leía el *libellus*, el documento de manumisión, se solicitaba del obispo su ratificación y luego se rompían las *tabulae* que contenían los documentos del anterior acto de compra o relativos al *status* de esclavo del que iba a ser manumitido [53]. Esta forma de manumisión eclesiástica se impuso, a lo que parece, en la Iglesia entera durante un período bastante largo de tiempo [54] y finalmente fue incluida entre las leyes de los borgoñones y visigodos vigentes para la población romana.

Otra posibilidad de interesarse por los esclavos y prestarles auxilio se ofreció a la Iglesia cuando el derecho de asilo [55] de la antigüedad pasó también a los templos cristianos, con lo cual quedaban bajo la especial protección de una iglesia los esclavos que se refugiaban en ella. Ahora bien, dado que las más de las veces, el dueño del esclavo hacía valer su derecho de propiedad, no eran raros los conflictos en tales casos, y así las leyes civiles trataron de delimitar con más precisión el derecho de asilo para los esclavos. Una ley del año 398 parece haber dispuesto en general que fuesen restituidos a su prístino estado, mediante cooperación de la Iglesia, los esclavos que se habían refugiado en una iglesia buscando su protección. Más tarde (432) se ordena que pasado un día sea entregado un esclavo que sin armas se hubiese refugiado en una iglesia, supuesto que su señor le garantice la inmunidad «en honor del lugar en que había buscado refugio» [56]. En todo caso, no se reconoció a la Iglesia el derecho de vender

53. Ley de Constantino: Cod. Theod. 4, 7, 1 (al obispo Osio de Córdoba); descripción de una *manumissio in ecclesia*, en AGUSTÍN, *Sermo* 21, 6; formulario de un libelo de emancipación en ENODIO, *Opusc.* 8. Sobre el tema en general F. FABBRINI, *La manumissio in ecclesia*, Milán 1965.

54. En África se vacila en un principio: *Cod. eccl. afr.*, can. 64 y 82; en las Galias el sínodo de Orange, can. 7 (441) y el llamado segundo sínodo de Arles, can. 33 y 34 exigen su reconocimiento.

55. L. WENGER, *Asylrecht*, RAC I 836-844.

56. Cod. Theod. 9, 45, 3 (398); 9, 45, 5 (432).

a otro señor al esclavo fugitivo. El sínodo de Orange (441) sancionó con penas eclesiásticas a aquel que para compensarse de sus esclavos fugados se apropiara por la fuerza de otros esclavos de la Iglesia[57].

También la fuga de un esclavo a un monasterio fue tema de larga discusión entre el Estado y la Iglesia[58]. En efecto, el Estado no podía, por razones económicas, tolerar la fuga en masa de esclavos a los monasterios, mientras que el monacato no podía tampoco, o no quería rechazar a esclavos que tuvieran motivos irreprochables para ingresar en el claustro. La Iglesia, sin embargo, censuró severamente a la secta de los eustacianos que excitaba a los esclavos a la rebelión contra sus señores, y Basilio sólo quería aceptar a un esclavo en el monasterio cuando su señor le obligaba a pecar. Que la obediencia del esclavo a su señor tenga aquí un límite lo subrayan también Jerónimo y Cirilo de Alejandría[59]. Finalmente, los emperadores Arcadio y Honorio otorgaron a los esclavos la libertad y la protección de la Iglesia si abandonaban a sus señores donatistas, pues allí se veían obligados a rebautizarse[60]. El Estado y la Iglesia se pusieron por fin de acuerdo en el concilio de Calcedonia en el sentido de que los esclavos sólo podrían abrazar el monacato con expreso consentimiento de su señor, que debía ser presentado por escrito[61].

Mucho menor éxito lograron los empeños de la Iglesia por contener el abuso del poder de que se hacían culpables los potentes, los altos funcionarios y los poseedores de grandes bienes —que con frecuencia eran los mismos círculos de personas—, en el período tardío del imperio. Agustín declara sin ambages que muchos latifundistas del norte de África habían adquirido sus riquezas con fraude y rapiña. Dice que el refrán «Si tienes algo, eres algo» era la divisa de aquellos bandidos, de los opresores de los pequeños, de aquellos que se apropian con violencia de los bienes ajenos y niegan haber recibido lo que les ha sido confiado. Muchos senadores cristianos de África del

57. *Conc. Araus.*, can. 5 (6).
58. Cf. H. Bellen, o.c. 78-92.
59. *Conc. Gangr.*, can. 3; Basilio, *Reg. fus. tract.* 11; Jerónimo, *In ep. ad Gal.* 3, 6; *In ep. ad Tit.* 2, 3; Cirilo Alejandrino, *De ador. in spir. et verit.* 8.
60. Cod. Theod. 16, 6, 4.
61. *Conc. Chalc.*, can. 4; *Nov. Val.* (iii) 35, 3 (452).

norte no se cuidan de la suerte de sus *coloni.* Y Agustín tiene que reconocer: apenas si alguien se atreve a decírselo en su propia cara, pues sería demasiado peligroso[62]. El reproche de que se guardaba silencio ante los actos de violencia y los métodos de pillaje de los dominantes, lo extiende Salviano incluso a ciertos obispos, que se comportaban de esta manera no precisamente por cobardía, sino para no excitar a los culpables a cosas todavía peores, por lo cual tenían que sufrir los pobres, las viudas y los huérfanos. Si bien en el presbítero galo hay que contar con algo de exageración retórica, era con todo cierto su diagnóstico, a saber, que con tal corrupción de los potentes se hallaba el imperio romano «en las últimas boqueadas» *(extremum agens spiritum)*[63]. Ni los pocos acuerdos sinodales de la Iglesia cambian gran cosa de la situación de conjunto. El concilio de Toledo quiere (400) que un poderoso que haya despojado a un pobre o a un clérigo sea citado ante el tribunal del obispo y, caso de negarse a comparecer, sea excluido de la Iglesia; los *Statuta ecclesiae antiqua* ponen en guardia a los obispos contra la aceptación de donativos de aquellos que oprimen a los pobres[64]. Las dispersas medidas aisladas de los emperadores fueron ineficaces.

b) Los ricos y los pobres

La relación entre riqueza y pobreza no fue sino una variante más del fenómeno poder y dependencia en la sociedad de la antigüedad tardía. Sólo que la pobreza llegó a términos tan agudos en estos decenios que forzó a la Iglesia a una toma de posición. Para ella, tres rasgos se presentaban en primer término: la abrumadora desproporción en la repartición de la propiedad y de la riqueza, que sólo a los *potentes* los hacía *divites;* y éstos no estaban dispuestos a ver restringida por ningún deber para con los *pauperes* la omnímoda disposición sobre sus bienes; el estilo de vida por lo regular fastuoso de los propietarios, que no se ponían límite alguno en el disfrute de su riqueza; la carencia en

62. AGUSTÍN, *Ep.* 58, 3; *Enarr. in ps.* 72, 12; 51, 14: *proverbium avarorum, rapacium, innocentes opprimentium, res alienas invadentium commendata negantium; «quantum habebis, tantum eris».*
63. SALVIANO, *De gub. dei* 5, 5; 4, 6.
64. *Conc. Tolet.* I, can. 11; *Stat. eccl. ant.,* can. 94 (69).

gran escala de una previsión organizada por parte del Estado sobre base legal, que sirviera para mejorar la situación de los socialmente débiles.

Si bien los padres sostienen —con ciertos matices en puntos aislados— que la repartición entonces existente de la propiedad y la riqueza había sido en su raíz pecaminosa, es decir, obtenida por injusticia, violencia y fraude, la toman como un hecho consumado. No piensan en una redistribución legal de los bienes ni en una modificación de la situación por la violencia. Reconocen por principio la propiedad privada y no consideran la riqueza misma en sí como pecado, aunque el áspero lenguaje que utilizan al fustigar los abusos de los ricos podía dar a veces la sensación de que propugnaban la tesis de que la propiedad es un robo [65]. En cambio subrayan con la mayor decisión —y esto es propiamente lo nuevo en la postura del cristianismo frente a la cuestión social de su tiempo— los deberes sociales de la propiedad. Dado que Dios ha destinado los bienes de este mundo para el provecho de todos, los actuales poseedores son en definitiva únicamente sus administradores, y la propiedad sólo es legítima si se administra de acuerdo con su deber social [66]. Esto significa por un lado abstenerse de todo apego desmedido a la riqueza, renunciar a toda injusticia en la adquisición y en el lucro, así como a todo disfrute egoísta, y por otro lado emplearla para lenitivo de las asperezas sociales y dar a los pobres lo que les corresponde.

En la cuestión concreta de la parte de la propiedad y de las rentas que cada uno haya de destinar a este objeto no hay unanimidad de opiniones entre los padres. Cierto que no faltan quienes, como Basilio y Jerónimo, muestran simpatía por la renuncia radical, como la recomienda el Evangelio, pero no ignoran que esto es sólo un consejo. Están de acuerdo en que lo «superfluo» está destinado a asegurar a los pobres lo necesario para la vida. Más de uno recomienda separar para este objeto la mitad o

65. La tesis de los eustacianos, según la cual la riqueza excluye de la salvación, viene reprobada por el sínodo de Gangra en su carta circular. Sobre las opiniones diferentes de algunos padres, véase St. Giet, RSR 35 (1948) 54-91; sobre el concepto de propiedad de Agustín, D.J. Macqueen, RechAug 8 (1972) 187-229.

66. Véase especialmente P. Cristophe, *L'usage chrétien du droit de propriété*, París 1964.

la tercera parte de los ingresos, mientras que otros proponen que entre los hijos llamados legítimamente a heredar se cuente a uno más, a saber, a Cristo, y luego se otorgue a cada uno la misma participación en la propiedad, correspondiendo a los pobres la llamada *pars Christi*[67]. En general son tan serias las declaraciones de los pastores y de los escritores cristianos sobre la vinculación social de la propiedad privada, que no es posible responder debidamente a ella con limosnas ocasionales, sino sólo con una renuncia verdaderamente sensible.

Con la apremiante formulación de estas exigencias iba de la mano la condena sin contemplaciones de la forma de vida de no pocos ricos y de los métodos y prácticas que se habían impuesto en el campo de la economía y de la adquisición de propiedad. La descripción que hace Basilio de los terratenientes hacendados de Capadocia es tan impresionante como los retratos del rico mercader o armador que traza el Crisóstomo en Antioquía[68]. Ambrosio pinta al rico derrochador que gasta sumas incalculables en espectáculos circenses, en representaciones teatrales o en el placer de la caza, así como al desaprensivo perseguidor del lucro, que en épocas de carestía de medios de subsistencia especula con el hambre de los pobres[69]. En la misma línea se sitúa la censura del acreedor cruel, que obliga a su deudor a vender a sus hijos o incluso impide que sea sepultado hasta que se haya pagado la deuda[70].

Los padres emprenden una lucha encarnizada contra toda clase de exigencias exageradas en el comercio, contra la usura, en la que incluyen también todo préstamo con interés. Los sínodos formulan una serie de acuerdos que prohíben a laicos y clérigos

---

67. Sobre esta parte de los bienes separada para los pobres como base de la llamada parte del alma en el derecho hereditario posterior, véase E.F. BRUCK, *Kirchenväter und soziales Erberecht*, Berlín-Heidelberg 1956.

68. BASILIO, *Or.* 6, 2 *ad divites;* CRISÓST., *In Kal.*, *In Mt. hom.* 28, 5. Cf. también GREG. NAZ., *De pauperum amore;* GREG. NISENO, *De pauperibus amandis* I-II.

69. AMBROSIO, *De Nab.*, passim; *De off.* 3, 2, 13; 3, 6, 41; 3, 9, 41; cf. F. HOMES DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose* II Oxford 1935, 461-468, y J. HUHN, *Ambrosius von Mailand als sozialer Bischof*, Fulda 1946. En cuanto a Agustín, son importantes los *Sermones* 13 16 41 123; *Enarr. in ps.* 38, cf. H. RONDET, *Richesse et pauvreté dans la prédication de s. Augustin*, RAM 30 (1954) 193-231. Además ZENÓN DE VERONA, *Tract.* 1, 3, 5-6; MÁXIMO DE TURÍN, *Sermo* 17, 2; 18; GAUDENCIO DE BRESCIA, Sermo 13.

70. AMBROSIO, *De Nab.* 5, 21; *De Tobia* 8, 30; 10, 36.

la percepción de intereses. Su reiteración permite concluir que tales acuerdos no eran observados, tanto más cuanto que el derecho profano en esta materia no apoyaba en modo alguno la manera de ver de la Iglesia [71]. A lo que parece, la Iglesia acudió también directamente al Estado en defensa de los pobres. Un sínodo de Cartago (401) solicita una vez del emperador que sean designados defensores que protejan a los pobres contra los desmanes de los ricos [72].

La Iglesia no se limitó a hacer reiterados llamamientos a la conciencia de los fieles, sino que en medio de la creciente miseria creó una obra de asistencia social que confería credibilidad a su predicación. Esta obra estaba encarnada en las diferentes comunidades cristianas, siendo responsable de ella el respectivo obispo, mientras que la dirección inmediata estaba confiada a un diácono que para determinados servicios estaba asistido por diaconisas y viudas. Sobre todo en las comunidades de las grandes ciudades, la cáritas local se enfrenta con un cúmulo de exigencias y quehaceres. El Crisóstomo informa gráficamente sobre las condiciones vigentes en Antioquía. Entre la población, en su mayoría cristiana, de la ciudad se puede contar, dice, un 10 por ciento de verdaderos ricos, siendo igual la proporción de los pobres «que no poseen absolutamente nada», mientras que el 80 por ciento restante forman la clase media económica.

En la lista de pobres de la comunidad constan unos 3000 nombres de viudas y doncellas que son asistidas diariamente. A ellas se añaden todavía «los presos, los enfermos y convalecientes en los hospitales para peregrinos, los forasteros, los lisiados, el clero y otros más que pasan incidentalmente a diario». Sin embargo, los ingresos de la Iglesia de Antioquía no son, dice, más elevados que los de un solo rico y un solo hombre de la clase media reunidos, mientras que se requiere diez veces más para proporcionar un remedio eficaz a la pobreza. Por ello, añade, hay que seguir contando apremiantemente con los donativos de los fieles, cuya mano derecha no es por desgracia demasiado generosa [73]. Hace ya tiempo que el ágape, tan floreciente otrora,

---

71. Véase St. Giet, *La condamnation du prêt à intérêt au IVe siècle* en *Science religieuse*, París 1944, p. 95-128.

72. *Cod. eccl. afr.*, can. 75.

73. Crisóst., *In Mt hom.* 66, 3.

no está a la altura de las necesidades, puesto que sólo se practica en privado cuando un hacendado invita una vez a la mesa a una caterva de necesitados[74]. Es verdad que las comunidades cristianas entran más y más en posesión de inmuebles de resultas de legados, pero sus frutos, con los que el obispo debe sustentar a su clero y mantener las iglesias de su diócesis, no bastan todavía en este tiempo para satisfacer todas las exigencias.

Agustín habla emocionado de cómo en su camino a la iglesia es abordado por los pobres que le piden interceda por ellos cerca de los fieles, pero también él mismo tiene que confesar: «Damos lo que tenemos, damos como podemos, pero no nos hallamos en condiciones de remediar de modo adecuado la miseria»[75]. Esto se puede decir también de la Roma de San León I, puesto que cada año proclama el papa insistentemente en la cuaresma una colecta por los pobres, a fin de que cada cual contribuya con su donativo[76].

Como realización destacada de la cáritas de aquel tiempo hay que mencionar la erección de casas destinadas al cuidado de los enfermos, a la asistencia a los pobres, a los huérfanos y a los *peregrini*, obra notable tanto por su servicio inmediato a toda clase de necesitados, como por razón de su carácter de signo para la cáritas de los siglos subsiguientes. La motivación totalmente singular y autónoma de la asistencia social cristiana, que en el desgraciado y en el forastero reconoce a Cristo, se distingue radicalmente de las pocas iniciativas no cristianas de análoga índole en la antigüedad, que no se basaban en consideraciones religiosas, sino de humanidad en general.

Los primeros establecimientos de caridad fueron seguramente albergue para «forasteros» que estaban de paso, y a cuya asistencia se dedicaba ya hacía tiempo el *officium hospitalitatis*

---

74. CRISÓST., *In I Thesss. hom* 11, 5; JERÓNIMO, *Ep.* 22, 32; AGUSTÍN, *Sermo* 178, 4; 259, 5.

75. AGUSTÍN, *Sermo* 61, 13. La propiedad inmueble de la Iglesia sólo comienza a crecer considerablemente a partir de fines del siglo IV, cuando crece también el número de personas ricas que pertenecen a la Iglesia, véase P.P. CONTI, *La proprietà fundiaria della chiesa dal secolo V al VIII* en *Misc. hist. eccl.* IV, Lovaina 1972, 43-51. Basilio y Ambrosio reparten ya en vida sus bienes entre los pobres, Gregorio Nacianceno lo hace por testamento: texto del testamento en PITRA, «Juris eccl. Graec. hist. et monum.» 2 (Roma 1862) 153-160, cf. F. MARTROYE, «Mém. Soc. nat. antiquaires de France» 76 (1923) 219-263.

76. Véanse sus sermones *De collectis* (6), SChr 49 n.º 20-25.

de todo obispo. Como casas de peregrinos propiamente dichas surgieron tales albergues al florecer las peregrinaciones, en la mayoría de los centros importantes más visitados, tales como Jerusalén, la ciudad de san Menas (Egipto), Nola (Campania)[77]. El primer hospital de peregrinos que nos es conocido, existente desde el 356 en Sebaste, acogía ya también a enfermos y leprosos[78]. Esto sucedería en general en las comunidades menores que sólo disponían de una casa de esta clase. La gran estima que el monacato profesaba a la hospitalidad hizo que en cada monasterio cenobítico mayor surgiera un *xenodokeion;* se celebraba ya desde fechas tempranas la sensibilidad del monaquismo egipcio y sirio para las necesidades de los pobres y enfermos. Durante un período de hambre en Edesa, san Efrén el Sirio, despertó a los ricos de su indiferencia y con sus donativos pudo levantar un hospital de urgencia con 300 camas, en el que hallaban también acogida los indigentes del contorno rural[79]. La incorporación del monaquismo a la obra caritativa de la Iglesia, debida ya a Basilio[80], tendría repercusiones especialmente positivas, puesto que no sólo le proporcionó nuevos auxiliares, sino que además dio lugar a una vinculación duradera del monaquismo a la labor cotidiana de la Iglesia. La iniciativa más importante en cuanto al planeamiento organizado y a la ejecución está ligada al nombre de Basilio el Grande, que en los arrabales de Cesarea hizo erigir un complejo que abarcaba, además de un monasterio y habitaciones para el clero, un albergue para forasteros y un hospital para los pobres, todo ello equipado con todos los servicios necesarios, médicos, enfermeros, talleres y medios de transporte. La magnitud de estas instalaciones dio incluso lugar a un desplazamiento progresivo del centro de la ciudad alrededor de esta nueva fundación, que en el siglo v se llamaba Basilias, del nombre de su fundador[81].

---

77. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa* 375-386; sobre la motivación autónoma de la hospitalidad cristiana, P. Miquel, DSAM 7, 815-819.

78. Epifanio, *Ad. haer.* 3, 55.

79. Sozóm. HE 3, 16, 12-15 (Efrén); cf. A. Vööbus, *Einiges über die karitative Tätigkeit des syrischen Mönchtums,* The Baltic University 1947.

80. Basilio, *Reg. brev. tr.* 155.

81. Basilio, *Ep.* 94; 176; 143 (hospicio para los pobres hacia 373 en Amasea); Gregorio Nacianceno, *Or.* 43; Sozóm. HE 6, 33, 4 (Basilias). Sobre todo el tema, St. Giet, *Les idées et l'action sociale de s. Basile,* 417-423.

También en Antioquía posee la comunidad cristiana un hospital relativamente amplio y un hospicio especial para forasteros [82]. Es incierta la fecha en que haya que situar la fundación de semejantes establecimientos en Constantinopla, aunque el año 472 el emperador León confirma ya privilegios que habían sido otorgados a anteriores hospicios de forasteros y albergues para los pobres [83].

En el Occidente latino surgen las primeras obras de caridad en la transición del siglo IV al V, y el empleo del nombre griego para designarlas remite al modelo oriental. En Roma, la rica Fabiola hace erigir el primer hospital *(nosocomium)*, y un *xenodokheion* es edificado a expensas de Panmaquio en Portus junto a Ostia [84]. Asilo de peregrinos y de ancianos era a la vez el hospicio de Nola descrito por el obispo Paulino, y san Agustín menciona el establecimiento erigido por él en Hipona, al que llama también *xenodochium*, pero haciendo notar que la cosa era conocida en África ya antes que el neologismo griego [85].

La Iglesia incluyó también a los prisioneros y encarcelados en su obra de asistencia caritativa. Las visitas de los obispos a las cárceles eran ya una usanza establecida cuando el emperador Honorio les confió en 409 el control de la dirección de los establecimientos penitenciarios y del trato dado a los presos. Algunos edictos del Estado en el siglo IV, que reorganizaron la práctica penitenciaria y trataron de humanizarla, se remontarán seguramente a influjos cristianos [86]. Para el mantenimiento y el rescate de prisioneros que habían sido capturados en incursiones de bárbaros empleó a veces la Iglesia sumas considerables [87].

El Estado prestó en este tiempo a la Iglesia algún apoyo para su obra caritativa y otorgó privilegios a diferentes instituciones, aunque en la temprana época bizantina se aseguró de esta manera

82. CRISÓST., *Ad. Stagir. cons.* 3, 13, *In Mt hom.* 66,3, *In Act hom.* 45, 4.
83. Cod. Just. 1, 3, 32 y 34.
84. JERÓNIMO, *Ep.* 77, 6.10; 66, 11.
85. PAULINO DE NOLA, *Carm.* 20, 114-117; AGUSTÍN, *Sermo* 355,2; *In Joh. tr.* 97, 4. CIL 8, 5341 aduce testimonios sobre la erección de un hospicio para forasteros por un funcionario en Calama.
86. Cod. Theod, 9, 3, 1-6 y 7 (409); J.M. LÓPEZ RIOCEREZO, *La humanización en la penalogía de la Ciudad de Dios*, «Ciudad de Dios» 167 (1956) 311-334. Por ejemplo, en pascua se concedía la amnistía a presos: Cod. Just. 1, 4, 3; LEÓN I, *Sermo de quadr.* 2 y 7, 4.
87. AMBROSIO, *Ep.* 18, 16; *De off.* 2, 15, 70s.

un cierto control de las mismas. Hay que reconocer que la amplia previsión social de la Iglesia en los siglos IV y V no tiene nada comparable en su tiempo ni cuanto a eficiencia ni cuanto a motivación ético-religiosa.

El ámbito cultural

A comienzos del siglo IV, la cristiandad sólo representaba una minoría en la sociedad de la antigüedad, tardía, cuya vida cultural estaba todavía marcada por el paganismo en todos sus sectores. Al multiplicarse el número de los cristianos que por razón de su origen social y posición estaban modelados por esta cultura, se planteó a la Iglesia con mayor rigor la cuestión de lo que en el enfoque cristiano se podía aceptar o adaptar de ella y de lo que había que rechazar. Las respuestas que dan a esta pregunta los escritores eclesiásticos son muy diferenciadas, dependiendo en parte de su experiencia personal y en parte también del significado positivo o negativo que cada uno asignaba a un determinado rasgo de dicha cultura. Las valoraciones se modifican también a veces en el transcurso del tiempo, cuando las tendencias a la disolución se hacen también más perceptibles en la vida cultural de la antigüedad tardía, y un cristianismo más seguro de sí tiene por menos graves los peligros que amenazan por ese lado.

La literatura profana de la antigüedad es rechazada en su mayor parte en razón de su contenido; la mitología que la domina es reprobada como inmoral, a veces incluso ridiculizada, la manera de algunos autores es estigmatizada como vana [88]. Sin embargo, no todos le recusan su valor formativo. Así san Basilio prefería que se conservase el estudio de la literatura griega para la formación de la juventud, a condición de que se haga una debida selección y se tenga seguridad de su calidad moral [89]. Todavía más positivamente se expresa Gregorio Nacianceno, que opina que, según las palabras del apóstol Pablo (2 Cor 10,5), hay que poner todo pensar al servicio de la causa de Cristo y que también la literatura profana puede conducir al fortalecimiento

88. CRISÓST., *In Tit hom.* 5; LACT., *Div. Inst.* 1. 9-21; AGUSTÍN, *De civ. dei* 5.
89. BASILIO, Πρὸς τοὺς νέους, ed. dir. por F. BOULENGER, París ²1952.

de la fe. Ambrosio piensa que las obras de los autores paganos deben tomarse en consideración aunque sólo sea para poder refutar sus errores, aunque no deja de reconocer verdadero valor a algunos de sus filósofos. Jerónimo, en cambio, se expresa por lo regular en términos negativos, si bien Rufino le reprocha que su verbosa reprobación de la literatura profana está en contradicción con su propia práctica, pues cita constantemente a sus autores y en el monasterio de Belén lee con la juventud a «su Virgilio» y a otros poetas e historiadores paganos[90]. Agustín señaló incluso la evolución que experimentó su propio modo de ver acerca de esta cuestión[91]. Su bautismo, pese a toda la seriedad existencial de su conversión, no era por ello mismo la negativa absoluta a todo lo que la cultura de la antigüedad había significado anteriormente para él, sino el comienzo de un proceso crítico que sólo terminó en sus años de episcopado. Cierto que ya en Casicíaco se distancia de la *vanitas litteraria* de la retórica y reprueba también ya la *curiositas*, la curiosidad de saber por saber, a la que él también había cedido otrora. Sin embargo, autores de la antigüedad clásica, tales como Cicerón y Virgilio, significan todavía mucho para él: en su producción literaria conserva la forma de diálogo y las leyes estilísticas de la retórica, y su programa de estudios de filosofía de la religión se orienta todavía en cuanto a su estructura conforme a las antiguas artes liberales[92].

Pero la verdadera ruptura con la cultura de la antigüedad la consuma san Agustín ya obispo que en la acción pastoral cotidiana no sólo cree experimentar su irrelevancia, sino que siente incluso su influjo paralizante en los fieles, cuando se trata de tomar en serio el Evangelio. Ahora, su juicio sobre el formalismo de la retórica y sobre la búsqueda de la elegancia oratoria es de una fría repulsa, y su censura de la inmoralidad de esta literatura, cuyas repercusiones le siguen saliendo al paso, se vuelve inexorable. Agustín renuncia a invectivas burdas y masivas como las practicadas por otros, porque está

90. AMBROSIO, *Exp. Ev. Luc.* 1, 2; RUFINO, *Apol. c. Hieron.* 2, 11. En todo caso, era limitado el conocimiento de la literatura griega de Jerónimo: P. COURCELLE, o.c. 47-78.

91. AGUSTÍN, *Retract.* 1, 3.

92. F.G. MAIER, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart 1955, p. 21-25.

convencido de que todo eso, como la cultura que los sostiene, está de por sí abocado a la ruina.

A ello responde su esbozo casi sobrio de un propio plan de estudios restringido, que en un principio está concebido para la formación del clero, pero que apenas si lo habría imaginado diversamente para los laicos cristianos. Según la *Doctrina christiana*, el estudio de la Biblia basado en la fe, es el *unum necessarium* para la labor espiritual del clérigo, mientras que en el programa de instrucción profana se da importancia a ciencias tales como la geografía, la historia, las ciencias naturales, en la medida en que aprovechan para una mejor inteligencia de la Escritura. A los estudios filosóficos puede todavía dedicarse un pequeño círculo que goce de ocio y tenga propensión a una *vita contemplativa* entendida en sentido cristiano. La última razón de la radical aversión de Agustín a la cultura profana es la convicción del valor único y sin segundo del *Summum bonum* adquirida por propia experiencia y que lo penetra más y más de un escepticismo abismal con respecto a todo lo que debe atribuirse a «este mundo» [93].

Cierto que las tesis de Agustín ejercieron sus repercusiones en aquellos círculos y en aquellas situaciones en que pudo ejercer influencia directa. Sin embargo, pese a todos sus recelos contra la educación profana de la época, no exigió, como tampoco los demás padres, una escuela cristiana propia, en la que se hubiese podido realizar su programa [94]. Los hijos de los cristianos siguen frecuentando la escuela entonces existente, los jóvenes siguen asistiendo a las escuelas superiores —en las que durante largo tiempo son todavía mayoría los maestros paganos— y no cesan de familiarizarse con la cultura pagana. La Iglesia espera que la educación religiosa en la familia, como la recomiendan Basilio y el Crisóstomo, inmunice a los jóvenes contra el peligro que tal cultura representa y que el número constantemente creciente de maestros cristianos en las escuelas neutralice a éstas en el marco de la instrucción. Faltan también todos los indicios de que la Iglesia

93. Es fundamental el análisis del *De doctrina christiana* de H.-I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, París ²1949, p. 331ss; cf. también E. KEVANE, *Augustine's De doctrina christiana*, RechAug 4 (1966) 97-133.

94. H.-I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad*, Eudeba, Buenos Aires 1965, p. 465s de la tr. al. Friburgo 1957.

hubiese intentado ejercer influjo por medio del Estado en la configuración del plan de estudios de la escuela profana. Incluso en la legislación eclesiástica tiene escasa repercusión su actitud de distanciamiento con respecto a la cultura profana[95].

Así no sorprende que todos los escritores importantes de la Iglesia en esta época dejen traslucirse el influjo formal de su educación escolar profana. Gregorio Nacianceno no puede disimular el orgullo de su formación retórica, Gregorio Niseno depende en alto grado de ella, Ambrosio maneja en sus oraciones fúnebres el género literario de la *consolatio* lo mismo que un autor profano, su disputa con su rival pagano Símaco acerca del altar de la victoria lo muestra perfectamente a la altura de su adversario en la dialéctica. Poetas como Gregorio Nacianceno, Prudencio y Paulino de Nola pueden compararse con los poetas paganos de la época al igual que Eusebio, Teodoreto, Optato Milevitano, al igual que Orosio con los historiadores profanos. La literatura epistolar cristiana tiene en Basilio, Jerónimo y Agustín cultivadores que dejan atrás a un Libanio y a un Símaco[96].

Cierto que la superioridad de la literatura cristiana en la edad de oro de la patrística reside en primera línea en su contenido ideológico, en el frescor y en la fuerza de persuasión de su testimonio, que sabe que el futuro es suyo, en su fe —generadora de nueva esperanza— en un nuevo sentido hallado a la existencia humana. Los autores latinos podían además servirse de un vocabulario que ponía a su disposición el antiguo latín cristiano y que infundió nueva vida al lenguaje de occidente, amenazado de funesta esclerosis[97]. Cierto que en la Iglesia de habla griega no llegó a formarse una lengua griega especial porque sus grandes escritores podían servirse de la lengua literaria clásica, que si se manejaba con elasticidad era también inteligible para el auditorio de un Crisóstomo y captaba especialmente al círculo de lectores a los que la Iglesia tenía más y más interés en conquistar[98]. El efecto

95. *Stat. eccl. ant.*, can. 5 (16) prohíbe sólo al obispo la lectura de autores paganos.

96. JERÓNIMO escribe *De viris illustribus* porque ahora (393) puede comprobar que la literatura cristiana no va ya en zaga a la pagana: prólogo, cf. P. NAUTIN, RevÉAug 16 (1970) 39.

97. CHR. MOHRMANN, *Quelques observations sur l'originalité de la littérature chrétienne latine* en *Le latin des chrétiens* I, Roma 1958, p. 139-150.

98. Véase, aparte de MOHRMANN, C. FABRICIUS, *Der sprachliche Klassizismus der griechischen Kirchenväter*, JbAC 10 (1967) 187-199.

global de esta literatura cristiana sobre la sociedad de la época no habría sido posible sin este recurso a los elementos formales de la tradición clásica.

Con respecto a otro sector de la vida cultural de la baja antigüedad se mantuvo constantemente irreconciliable la actitud de la Iglesia. Nos referimos al teatro, a los espectáculos circenses y a las diversiones. Desde el período helenístico, la representación de las antiguas tragedias había sido suplantada por el mimo y la pantomima; la escena, con cabaret y ballet servía ya sólo para la recreación del pueblo; los combates de gladiadores y de fieras en los anfiteatros, las carreras de carros en los circos de las grandes ciudades atraían en las numerosas fiestas del año a millares de espectadores, llenos con frecuencia de entusiasmo fanático [99].

El Crisóstomo y Agustín se quejan amargamente de que los días en que tienen lugar tales espectáculos se ven casi desiertas las iglesias [100]. La crítica de la Iglesia se dirigía primeramente contra el derroche de sumas incalculables requeridas por la organización de los juegos, pero más contra la inmoralidad que se propagaba por medio de la escena. En alguna manera tuvo éxito la propaganda contra los juegos de gladiadores, que por su crueldad y su efecto embrutecedor eran también censurados por parte pagana. Constantino los había hecho ya prohibir en 325 en la parte oriental del imperio, mientras que en Occidente, según el testimonio de san Agustín, seguían gozando de la mayor popularidad en Roma y en Cartago, donde finalmente fueron también abolidos por el emperador Honorio a comienzos del siglo V [101]. Las otras formas, el teatro y el circo, no fueron afectados al principio por las disposiciones del Estado, tanto más cuanto que la mayoría de las representaciones estaban incluidas en el calendario de las fiestas públicas [102]. Ahora bien, la misión y predicación de la Iglesia estaba firmemente convencida de que aquí residía un notable impedi-

99. M. BIEBER, *The History of Greek and Roman Theatre*, Princeton ²1961. G. VILLE, *Les jeux des gladiateurs dans l'empire chrétien*, París 1960.

100. CHR. BAUR, *John Chrysostom and His Time* I, Londres 1959, p. 235-255; F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965, 82-94.

101. AGUSTÍN, *Conf.* 6, 7, 11-13; *De civ. dei* 3, 14; *De symb. ad cat.* 22. Las prohibiciones imperiales: Cod. Theod. 15, 12, 1; Cod. Just. 11, 41.

102. Las leyes sobre las clausuras de templos, Cod. Theod. 16, 10, 3.17.19 de los años 342, 399, 407 subrayan que las fiestas populares no queden afectadas por tales disposiciones.

mento para la propagación y reconocimiento de la moral cristiana. En su oposición llegó hasta el extremo de proscribir todas las profesiones que estaban al servicio del teatro y de la industria contemporánea de las diversiones. No sólo las rameras y los «rufianes», sino también toda clase de actores, los organizadores de representaciones, los gladiadores y cazadores de fieras caían bajo el mismo veredicto; san Agustín podía invocar en este punto la antigua tradición romana, que no contaba la profesión de actor entre las reconocidas socialmente [103]. Por consiguiente, el actor debe renunciar a su profesión si quiere ser admitido al bautismo, y a los actores cristianos se les rehúsa la comunión [104].

Los emperadores Graciano y Teodosio apoyan a la Iglesia en este sentido en cuanto que quieren retirar de estas profesiones a las mujeres cristianas, tratan de impedir la formación de tañedoras de cítara y prohíben su actuación en representaciones teatrales o en fiestas privadas [105].

Los predicadores de la moral cristiana hubieron de reconocer que en este punto no gozarían de un éxito rotundo si no lograban que fuesen eliminados los numerosos días festivos profanos, con los que estaban íntimamente unidos los *ludi circenses* y los *ludi scaenici*, o por lo menos que fuese neutralizado su carácter, es decir, que se cristianizase el calendario festivo profano y poco a poco fuese reemplazado por otro puramente cristiano [106]. Las enormes dificultades de este empeño no podían ser superadas sin la colaboración directa de los emperadores. Ahora bien, éstos debían tener muy en cuenta la enorme afición y popularidad de que gozaban los *ludi* de toda índole entre las masas del pueblo, que además habían perdido ya en gran parte la idea del origen pagano de tales diversiones populares. Además, una serie de fiestas perdió en todo caso su virulencia cuando se omitieron los nombres de

---

103. Cf. O. BRABANT, *Classes et professions «maudites» chez s. Augustin d'après les Enarrationes in psalmos*, RevÉAug 17 (1971) 69-81, aquí 71-75.

104. *Conc. Illib.*, can. 62; *Cod. eccl. afr.*, can. 63 (Cartago 401); *Conc. Arel.* I, can. 4 y 5; *Conc. Arel*, II, can. 20; *Conc. Carth.* (397), 35; AGUSTÍN, *De civ. dei* 2, 13; *In Joh. tr.* 100, 2; *Enarr. in ps.* 102, 13; 147, 3.

105. Cod. Theod. 15, 7, 4.8.10.12.

106. Un calendario festivo que se ha conservado, el llamado Cronógrafo, del año 354, ofrece ya una mezcla singular de calendario originariamente pagano y de días festivos cristianos, entre los que se cuentan la fiesta de pascua, el día del sepelio de los obispos romanos y los *dies natales* de los mártires romanos, véase H. STERN, *Le calendrier de 354*, París 1953.

los dioses paganos y las ceremonias sacrificiales que les estaban vinculadas, lo cual tuvo lugar con un edicto del emperador Constancio hacia el año 357.

Contra los días festivos en que se conmemoraba la elevación al trono del emperador o de sus antepasados, apenas si pudo oponer reparos la Iglesia, por lo cual se mantuvieron los espectáculos en tales días. Sin embargo, la distinción del domingo cristiano como día de reposo decretada por Constantino y reiterada posteriormente, fue ya un primer paso en el camino de la cristianización del calendario festivo [107]. Luego, el emperador Teodosio I, en un edicto del año 389, propuso una lista de días festivos, en la que predominan ya las fiestas cristianas frente a una serie de fiestas neutras, tales como los natalicios de los emperadores, la fiesta de la recolección y otras: todos los domingos, las dos semanas antes y después de pascua, epifanía y navidad, vienen reconocidos oficialmente aquí como tiempos festivos cristianos, mientras que ya no se registran las anteriores fiestas paganas [108]. También significó una concesión a la Iglesia la prohibición dictada por este mismo emperador de celebrar competiciones circenses los domingos, excepto, por supuesto, cuando cayese en domingo el «natalicio del emperador» [109]. Así, en este punto la Iglesia sólo pudo apuntarse en conjunto un éxito a medias. El circo siguió conservando su fascinación sobre todo en Oriente, en Constantinopla, en Antioquía y en Tesalónica, y sólo se pudieron esperar ulteriores progresos de un calendario puramente litúrgico.

Si al final de esta exposición volvemos a preguntar qué modificaciones se llevaron a cabo desde el punto de vista de la historia de la Iglesia en la sociedad de la antigüedad tardía en el período que va de Nicea a Calcedonia, podremos compendiarlas poco más o menos en esta forma: El hecho fundamental es el cambio en la profesión religiosa, con el que esta sociedad pasa de una mayoría pagana a una mayoría cristiana. En esta mayoría cristiana, destacan socialmente dos grupos: el clero, ordenado jerárquicamente por rango y campo de actividades, y el monacato. Se trata de dos

107. Cod. Theod. 2, 8, 1; 2, 8, 18.

108. Cod. Theod. 2, 8, 19, confirmado todavía por el emperador Arcadio el año 395; ibid. 2, 8, 22.

109. Cod. Theod. 2, 8, 20.

grupos que aparecen como estados particulares y tienen fuertes repercusiones en la sociedad. Junto a ellos aparecen grupos alternantes, que se desarrollan en las violentas disputas prolongadas durante todo este período, en torno a la debida inteligencia del contenido de fe, y temporalmente conducen a la formación de nuevas confesiones cristianas.

De esta lucha por la «ortodoxia» nace ese grave endurecimiento y congelación de la intolerancia religiosa que caracteriza a esta sociedad en conjunto y que luego se transmite como legado a los tiempos subsiguientes. Ningún grupo puede reconocer al otro el derecho a su propia inteligencia de la fe: para los «ortodoxos», arrianos, donatistas, macedonianos y monofisitas, los miembros de cualquier otro grupo son en cada caso herejes, a los que hay que combatir con la ayuda del poder público y procurando incluso cercenar sus derechos civiles. Los que se hallan en inferioridad responden sencillamente cargando todavía con más fuerza a los vencedores con el sambenito de mancilla en la fe, de violencia y de injusticia [110].

La sociedad que se iba haciendo cristiana no quiso cambiar nada de la organización fundamental establecida por el Estado, y sólo poca cosa quiso cambiar de las estructuras económicas y sociales. En algunos sectores, como en el de la familia, el de la valoración del matrimonio y de los hijos, de la esclavitud, de la idea de la propiedad y de la asistencia caritativa, se produjeron inicios positivos, a veces con modesto apoyo por parte del Estado.

Más difícil es valorar con exactitud el cambio en el comportamiento ético y moral de esta sociedad. La predicación moral de la época no deja el menor lugar a duda de que en este campo no se había producido todavía una mutación radical. Sólo una minoría, por cierto notable, parece haber tomado ya en serio la ética cristiana con un auténtico compromiso. Sin embargo, las fuentes apuntan a un cambio que se hizo notar aunque con menor espectacularidad: la progresiva y silenciosa infiltración de imágenes, representaciones y contenidos cristianos venidos del mundo de la Biblia, que van modificando lentamente el lenguaje de la vida cotidiana; la habituación callada a pautas cristianas de valor

---

110. J. VOGT, *Toleranz und Intoleranz im konstantinischen Zeitalter*, «Saeculum» 19 (1968) 344-361; COLM LUIBHÉID, *Theodosius II and Heresy*, JEH 16 (1965) 13-38.

y a modos cristianos de comportamiento, que la predicación trata infatigablemente de transmitir. La Iglesia se hallaba en muchos sectores —no sólo en sentido espacial— todavía en una situación de misión: el período de 125 años entre Nicea y Calcedonia era más tiempo de siembra que de recolección.